

# جذاری

(بنیادهای فلسفه و فرهنگ ژاپنی)

ویراسته چارلز. ا. مور

ع. پاشایی



مؤسسہ پژوهشی  
نگاہ معاصر

بامکارى  
مرکز بین المللی  
گفت و گوی تمدن ها

فرهنگ معاصر ۳

---

چارلز.ا. مور

ع. پاشایی

جان ژاپنی

نشر نگاه معاصر

This is an authorized translation of  
THE JAPANESE MIND  
Essentials of Japanese Philosophy and Culture  
Charles A. Moore, editor

## جان ژاپنی

بنیادهای فلسفه و فرهنگ ژاپنی

ع. پاشایی

\*\*\*

ناشر: نگاه معاصر (وابسته به مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر) / مدیر هنری:  
باسم‌الرساله / حروفچینی و صفحه‌آرایی: کارگاه نگاه معاصر / نمایه‌ساز: نیلوفر  
پاشایی / چاپ اول پاییز ۱۳۸۱ / شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه / لیتوگرافی پارسا / چاپ گلشن /  
صحافی فرنو / قیمت: با جلد شمیز ۴۱۰۰ تومان، با جلد گالینگور ۵۰۰۰ تومان

نگاه معاصر  
نشر نگاه معاصر

نشانی: تهران، خیابان پاسداران، خیابان موحّد دانش (اقدسیه) شماره ۴۹، واحد ۱۰  
تلفن ۲۸۳۱۷۱۵ / نمابر ۲۲۸۴۹۳۹  
پست الکترونیکی negahemoaser@yahoo.com  
همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است.

مور، چارلز الگزاندرو، ۱۹۰۱-۱۹۶۷، ویراستار.  
جان ژاپنی: بنیادهای فلسفه و فرهنگ ژاپنی / ویراسته چارلز ای. مور؛ مترجم ع. پاشایی. - تهران:  
مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۰.

ISBN 964-93579-5-5 شابک: ۵-۵-۹۳۵۷۹-۹۶۴

۵۲۸ ص.  
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا  
عنوان اصلی: The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture.  
کتابنامه.

۱. فلسفه ژاپنی. ۲. ژاپن - زندگی فرهنگ. الف. پاشایی، عسکری، ۱۳۱۸ - مترجم.  
ب. عنوان ج. عنوان: بنیادهای فلسفه و فرهنگ ژاپنی. د. عنوان: فرهنگ ژاپنی.

۱۳۸۰ ج ۲ / ۸۵۲۴۱ B5

۱۹۹ / ۵۲

۱۳۸۰

۸۰-۱۴۲۵۰ م.

محل نگهداری: کتابخانه ملی ایران

برگردان فارسی برای تلاش‌های ارزنده‌ی دو ایران‌شناس گران‌مایه:

پروفسور کوچی کامیوکا

دکتر کونیچی هانه‌دا





### پیشگفتار مترجم

در پیشگفتار و مقدمه‌ی ویراستار انگلیسی‌گفتنی‌های لازم درباره‌ی این کتاب گفته شده است. از این رو، من فقط به یکی دو اشاره بسنده می‌کنم.

- به استثنای دو مقاله، مقالات کتاب را نامداران ژاپنی نوشته‌اند. در برخی مقالات مباحثی هست که امروزه دیگر اندکی بوی کهنگی می‌دهد، یا متناسب یکی دو دهه‌ی پس از جنگ دوم است. این عیب می‌بود، اما هنرش: دیدن فرهنگ و اندیشه‌ی ژاپنی‌ها از دریچه‌ی چشم فرهیختگان صاحب‌نظر ژاپنی. هر استادی کوشیده است که در یک مقاله تا آن‌جا که مقدور بوده کم‌تر ناگفته‌یی به جا بگذارد، و بی‌هیچ پیش‌داوری مباحثی را طرح کند که باب برخی از آن‌ها هنوز در این میدان باز است.
- فقط یک مقاله از متن را حذف کرده‌ام چون مبتنی بر آمارهایی بود که اکنون

نزدیک به چهل سال از کاربرد آن‌ها گذشته است. اما به جای آن مقاله‌ی بوشی‌دو را گذاشته‌ام که در یک مقاله مفصلاً و در یکی دو مقاله‌ی دیگر اشاراتی به آن شده بود.

- شاید در حدود نود در صد «یادداشت‌ها» را ترجمه کرده‌ام، هرچند برخی این کار مرا نمی‌پسندند. این کار را برای این کردم که در آن‌ها گفتنی‌هایی بود که ضروری بود خواننده‌ی فارسی آن‌ها را بدانند.
- می‌شد ارجاعات به دو کتاب را از ترجمه‌ی فارسی آن‌ها آورد، اما پس از مراجعه‌ی به آن‌ها دریافتم که آن برگردان‌ها ناتوان‌تر از برگردان من‌اند. این بود که از خیرشان گذشتم.
- جای یکی دو فصل را هم تغییر داده‌ام چون به نظرم این طور مفیدتر آمد.
- توضیح مشروح فارسی‌نوشت نام‌ها و واژگان سنسکریت و چینی و ژاپنی را در کتاب‌های دیگرم آورده‌ام، از این رو این‌جا فقط به فارسی‌نوشت چند حرف اشاره می‌کنم.
- در سنسکریت:  $\bar{A}$  (آ)،  $A$  (ا)،  $U$  (و)،  $\bar{U}$  (و)،  $\acute{S}$  (ش)،  $\S$  (ش)،  $C$  (چ)؛
- در ژاپنی:  $O$  (و)،  $\bar{O}$  (و، ی کشیده)،  $U$  (و)،  $\bar{U}$  (و)،  $Ei$  (ی، یه).

ناسپاسی است اگر سپاسگزار آقای اکبر قنبری، ناشر و مدیر محترم نشر نگاه معاصر نباشم که در چاپ دقیق کتاب از هیچ نکته فروگذار نکرده‌اند.

ع. پاشایی

تهران، بهمن ۱۳۸۰

## پیشگفتار

با انتشار این مجلد یک مجموعه‌ی سه جلدی<sup>۱</sup> کامل می‌شود تا اصول و ارکان فلسفه‌ها و فرهنگ‌های چین و هند و ژاپن در دسترس غیرشرقی‌ها قرار گیرد. این سومین کتاب از این سلسله انتشارات است.

این مجلد مثل دو کتاب دیگر اختصاصاً مرکب از مقالاتی است که تمام یا بخش‌هایی از آن‌ها از کتاب‌هایی گرفته شده‌اند که حاصل چهار کنفرانس فیلسوفان شرق-غرب است که در دانشگاه هاوایی در سال‌های ۱۹۳۹، ۱۹۴۹، ۱۹۶۴ برگزار شد. تمام مقالات این سه مجلد از کسانی است که خود در این کنفرانس‌ها شرکت داشتند.

شما همه‌ی مقالاتی را که در کنفرانس‌های مربوط به ژاپن ارائه شده بود

این جا نمی بینید، چون به دلایل عملی می بایست از میان آن ها انتخاب هایی صورت گیرد.

فصل های این کتاب را دانشمندان برجسته ی ژاپنی نوشته اند که در کارشان — مثل نویسندگان آن دو کتاب دیگر — نه فقط بالاترین توانایی ممکن را در فهم عقلی فلسفه ی ژاپنی عرضه می کنند بل که آن فلسفه را در فرهنگ شان نیز زندگی می کنند. البته برخی دانشمندان به این وابستگی انحصاری که نویسنده ی شرقی فرهنگ خود را تفسیر کند معترضند، و فکر می کنند آن که از بیرون به این فرهنگ نگاه می کند شاید در تعبیر آن عینی تر و کم تر ایدآلیستی رفتار کند. اما، خوب یا بد، سیاست این کنفرانس ها این بوده که می باید ملت های دیگر را همان طور فهمید که آن ها خودشان را می فهمند، و فصول این کتاب نشان دهنده ی این فلسفه اند ....

چارلز ا. مور

هونولولو

۲۳ ژانویه ی ۱۹۶۷

## فهرست مطالب

- پیشگفتار مترجم / ۷
- پیشگفتار ویراستار / ۹
- مقدمه / ۱۷
- ساکاماکی شونزو:
- شین تۇ: قوممداری ژاپنی / ۲۳
- هانایاما شین شو:
- آیین بودای یکنگردونهی بزرگ (مهایانه) / ۴۱
- میاموتو شوسون:
- رابطه‌ی نظریه‌ی فلسفی با امور عملی در ژاپن / ۷۳
- یوکاوا هیده‌کی:
- روند جدید تمدن غربی و ویژگی‌های فرهنگی در ژاپن / ۱۱۱
- سوزوکی دایستز تیی تارو:
- عقل و شهود در فلسفه‌ی بودایی / ۱۳۵

کیشی موتو هیده‌ئو:

برخی نشانه‌های فرهنگی و دینی ژاپنی / ۲۱۵

سوزوکی دایسِتِزِ تی تارو:

تعبیر تجربه‌ی ذن / ۲۳۵

ناکامورا هاجیمه:

سیماهای بنیادی اندیشه‌ی حقوقی، سیاسی و اقتصادی ژاپن / ۲۶۹

اوئه‌دا یوشی‌فومی:

پایگاه فرد در فلسفه‌ی بودایی مَهایانه / ۳۰۵

ناکامورا هاجیمه:

آگاهی از فردی و کلی در میان ژاپنی‌ها / ۳۳۵

هوری ایچی‌رو:

پیدایی خودآگاهی فردی در دین ژاپنی و تبدل‌های تاریخی آن / ۳۷۳

فُورُوکاوا تِشِی:

فرد در اخلاق ژاپنی / ۴۱۹

کالیکات، مارتین سی.:

بُوشی‌دو / ۴۴۷

کُوساکا ماسا‌اکی:

پایگاه و نقش فرد در جامعه‌ی ژاپنی / ۴۶۳

مور، چارلز ا.:

جان معماوار ژاپنی / ۴۹۳

نمایه‌ی نام‌ها و مفهوم‌ها / ۵۳۹

## دوره‌بندی تاریخ ژاپن

ماقبل-تاریخ

پیش-تاریخ

تاریخ-آسوکا ( میانه‌ی-قرن ششم تا ۷۱۰ م )

تاریخ-نارا ( ۷۱۰-۷۹۴ )

تاریخ-هی آن ( ۷۹۴-۱۱۸۵ )

تاریخ-کاما کورا ( ۱۱۸۵-۱۳۳۳ )

تاریخ-مورو ماچی ( ۱۳۳۳-۱۵۶۸ )

تاریخ-آزوچی-مومویاما ( ۱۵۶۸-۱۶۰۰ )

تاریخ-ئه‌دو ( ۱۶۰۰-۱۸۶۸ )

تاریخ-می جی ( ۱۸۶۸-۱۹۱۲ )

تاریخ-تای شو و آغاز شووا ( ۱۹۱۲-۱۹۴۵ )

تاریخ-پس از جنگ ( از ۱۹۴۵ )\*

\* به نقل از دانش‌نامه‌ی ژاپن. ۱۹۸۳. توکیو: نشر بین‌المللی کودکان‌شا، مدخل





جان ژاپنی: بنیادهای فلسفه و فرهنگ ژاپنی



## مقدمه

سنتِ اندیشه - و - فرهنگ ژاپنی احتمالاً از همه‌ی سنت‌های بزرگ معنایی تر<sup>۱</sup> و فراپندارتر<sup>۲</sup> است، اما این سنت، تا حدی به همین دلیل، بیش از هر سنت دیگر - آسیا چالش‌های عقلی و فرهنگی، پیشنهادهای یگانه‌تر و جالب‌تر، و واکنش‌های برانگیزاننده‌تر عرضه می‌کند. منش فراپندار - جان ژاپنی برای ژاپنی‌ها جای هیچ‌گریز و پرهیزی باقی نگذاشته است، یعنی گریز و پرهیز از قبول و سازگار کردن و سعی به هماهنگ کردن فلسفه‌ها و دین‌های مختلف و متعارضی چون آیین کُنْفُوسیُوس، آیین دائو، آیین بودا، ایدالیسم آلمانی و

دین بومی - شین تو.<sup>۳</sup> این کار برای همه، خصوصاً برای غرب، گریزناپذیر و ورای ادراک - روشن است مگر برای خود ژاپنی‌ها. برای سر در آوردن از چند و چون این کار به پژوهشی هیجان‌انگیز اما توان‌فرسا نیاز است که می‌تواند تجربه‌ی ارزش‌مند باشد، تجربه‌یی که عملاً در صحنه‌ی کنونی جهان پُر معنا است، علی‌الخصوص اگر، بنا بر حس کسانی که تاریخ را پیشگویی می‌کنند، آن ارزش‌ها و گرایش‌های ستی ادامه داشته باشند یا از نو رواج پیدا کنند، و همچنین اگر این معنا ادامه پیدا کند.

مقاله‌ی بسیار فنی و پایه‌ی دکترا کا کوسو جوئجیرو درباره‌ی آیین بودا در این مجلد نیامده است، به استثنای یک بریده‌ی بسیار کوتاه که از نظر بررسی - روش‌شناختی برای تکمیل مقاله‌ی د. ت. سوزوکی در پایان آن مقاله آورده شده است. مقاله‌ی تاکا کوسو، هر چند که او ژاپنی است، در مجلد هندی این مجموعه آمده برای این که نویسندگان [مجلد - جان هندی] در مقاله‌هاشان چنان که باید و شاید به آیین بودا نپرداخته‌اند، حال آن که مقاله‌ی تاکا کوسو به جنبه‌های بنیادی و فنی - فلسفه‌ی بودایی می‌پردازد، خصوصاً در برابر هندویسم، و این کم‌داشتی است برای این مجلد، گو این که در واقع او [در آن مقاله]، سوای آن‌چه در این مجلد آمده، چندان چیزی از آیین بودای ژاپنی نمی‌گوید است.

گذشته از مقاله‌های فنی که در گردهمایی‌های کنفرانس‌ها ارائه شده، سخن‌رانی‌های عمومی نیز در برخی کنفرانس‌ها ایراد شده، که برخی از آن‌ها در این مجلدات آمده است. در این مجلد سخن‌رانی سوزوکی با عنوان «شخص فردی در ذن، آمده است».<sup>۴</sup>...

سیاق سنتی ژاپنی یا خاور دوری که سبک مشروح است دنبال شده است. این شاید برای برخی غربی‌ها، تا بیایند به آن عادت کنند، مشکلاتی درست کند. ویراستار اول تصمیم گرفته بود که امتیازهایی به خوانندگان غربی بدهد و به واژگان جمع ژاپنی یک «s» (یا، ها) اضافه کند<sup>۵</sup> و سبک غربی را برای اعلام اشخاص به کار برد، دست‌کم برای نام‌های دوره‌ی معاصر، چنان که حالا رسم است، که در این صورت اسم کوچک پیش از نام خانوادگی می‌آید [که در ژاپن برعکس است]. اما بعد بر آن شدیم که از دادن چنین امتیازی به راحت‌طلبی غربی، آن هم در یک چنین کتاب عالمانه‌یی، خودداری کنیم برای این که دور از انصاف است. در نتیجه از خیر کاربرد s جمع که در ژاپنی نیست، گذشتیم. این جا هم همیشه اول نام خانوادگی را می‌آوریم، حتا در نام‌های جدید یا معاصر، هرچند که اکنون گرایش به پیروی از سبک غربی است....<sup>۶</sup>

در این مجلد، به خلاف دو مجلد جان هندی و جان چینی، از نیم‌تیره<sup>۷</sup> میان واژگان و نام‌ها استفاده نمی‌کنیم، هر چند که بیش از اندازه در آن دو مجلد به کار برده شده. دلیل‌اش این است که کاربرد نیم‌تیره تقریباً همیشه برای زبان ژاپنی کار غلطی بوده است. این بود که از خیرش گذشتیم....<sup>۸</sup>

در متن مقاله‌های کنفرانس واژه‌نگاره‌های<sup>۹</sup> ژاپنی هم آمده بود که ما آن‌ها را از متن برداشته همراه رومنی‌نوشت آن‌ها به شکل یک پیوست در آخر کتاب آورده‌ایم.<sup>۱۰</sup> ... کار دشواری بود و اگر سهوی در آن‌ها رفته باشد ویراستار پوزش می‌خواهد. ... هر کوششی که در حفظ امانت و یکدستی و روشنی متن ممکن بوده انجام داده‌ایم.

باید قبول کرد که این جا گاهی روشن کاری بر زبان فنی چربیده است. گاه هم زبان عمومی به کار برده ایم، هر چند که شاید در این کار از دیدگاه فنی آن دانشمند رعایت امانت نشده باشد. از این ها گذشته، این کتاب منحصر به اهل فن نیست، بل که در درجه ی اول برای خواننده ی عمومی خوان است. غرض این نبوده که این کتاب درسی باشد، گیریم که بی نهایت باب این کار است: مصالح اش جامع است و زمینه ی پایه یی به دست می دهد که معلم می تواند بحث را بر آن بنا کند.

یکی از کارهای خوبی که در این مجلد شده این است که هر فصل آن را (با دو استثنا)<sup>۱۱</sup> یک نویسنده ی ژاپنی نوشته است که نه فقط از نظر علمی و فکری و به طور کامل با جوهر فلسفه و فرهنگ آشنایی دارد بل که نماینده ی زنده ی آن فلسفه و فرهنگ است.<sup>۱۲</sup> شالوده ی این نظر این بوده که ما باید هر ملتی را همان طور بفهمیم که آن ها خودشان را می فهمند.

## یادداشت‌ها

۱. یادداشت ۱، مقاله‌ی جان معماوار ژاپنی، در همین کتاب.
۲. paradox. paradoxical، مرکب از para-، به معنی فرا، و dox از مصدر dokein، به معنی اندیشیدن و پنداشتن. پارادوکس، که آن را متناقض‌نما هم گفته‌اند، باور یا گزاره‌یی است مخالف پندار یا عقیده‌ی از پیش پذیرفته. حکم یا احساسی که می‌نماید با فهم عام و پندار عمومی متناقض است، در صورتی که شاید درست باشد. (فرهنگ وبستر)

### 3. Shintō

۴. سوزوکی در این کتاب دو مقاله دارد که هیچ‌یک چنین عنوانی ندارد. شاید عنوان سخن‌رانی او در این کتاب عوض شده باشد، مثلاً به تعبیر تجربه‌ی ذن. م.
۵. برای این که در ژاپنی برای جمع کلمات نشانه‌ی خاصی وجود ندارد، اما ما در این برگردان این نکته را با توجه به وضع خواننده‌ی ایرانی تنظیم کرده‌ایم. م.
۶. در برگردان فارسی این نکته به شکل متن انگلیسی رعایت شده است. م.
۷. مقصود hyphen است که به قدر نصف یک تیره‌ی معمولی (-) است. م.
۸. این جا هفده سطر حذف شده. این‌ها توضیح نکاتی بود که به گمان من دانستنش فقط برای خواننده غربی لازم است. م.
۹. واژه‌نگاره را برای کان‌جی (kanji) ژاپنی یا هُن‌زه، یا خَن‌زه‌ی چینی پیشنهاد می‌کنم، که به انگلیسی Chinese character گفته می‌شود. م.
۱۰. در برگردان فارسی هم عین آن را آورده‌ایم هر چند که رومی‌نوشت آن‌ها - که ژاپنی‌ها



- به آن روماجی می‌گویند— برای ما کارسازتر از اصل کانجی نوشت— آن‌ها است. م.
۱۱. یکی مقاله‌ی چارلز ا. مور است در پایان کتاب، و دیگری مقاله‌ی کالیکات در باره‌ی  
بوشی‌دو که من به متن افزوده‌ام. م.
۱۲. البته اکنون از نویسندگان این کتاب تا آن‌جا که من می‌دانم کسانی چون د. ت. سوزوکی  
و ناکامورا هاجیمه از میان ما رفته‌اند. م.

ساکاماکی شوَنزو<sup>۱</sup>

## شین تو: قوم‌مداری ـ ژاپنی

لازمه‌ی فهم درست پیامدهای اصلی ایدئولوژی ملی ژاپن، آشنایی با طرح‌های کلی ـ تاریخ و فلسفه‌ی کیش ملی، یعنی شین تو<sup>۲</sup> (راه خدایان) است. تاریخ شین تو به همان دیرینگی نهاد ـ مسیحیت است، و در این خلاصه‌ی نهضت‌های اصلی آن، که ضرورتاً طرح‌گونه است، بیش‌تر به اعتقادات فلسفی توجه می‌شود که سخن‌ورترین هواخواهان آن پیش از دوره‌ی کنونی به روشن‌گری آن پرداختند.

پیش از آن که آیین بودا در قرن ششم میلادی از قاره [ی آسیا] به ژاپن

بیاید، در این کشور تفکر متافیزیکی چندانی وجود نداشت، نه پیکره‌ی ادبیات وجود داشت و نه مکتب فلسفه، و نه انگیزه‌ی عقلی که پژوهش‌های مستمر را در زمینه‌ی چیزهای پیش‌بینی‌ناپذیر نادیدنی عالم ترغیب کند یا ادامه دهد. پروازهای فکری خیال را حد و حدود محیط فیزیکی سخت محدود می‌کرد. واژه‌ی برای «طبیعت» وجود نداشت؛ طبیعتی که جدا و متمایز از انسان باشد، چیزی که انسان، [به قول پاسکال] «نی‌اندیشنده»، در آن به نظاره بنشیند. انسان یک جزء اصلی از یک کلّ به شمار می‌آمد، جزئی که بستگی تنگاتنگی با عناصر و نیروهای جهان پیرامونش داشت و با آن یگانه بود.

عالم فیزیکی را سه بخشی می‌دانستند: آسمان اثری در بالا، جهان در سطح زمین، و مناطق پست. سایه‌گون در بطن خاک. در این عالم خدایان بی‌شمار بودند، «۸۰۰ تا ده‌هزار تا» [هشت میلیون]. همه را با هم کامی<sup>۳</sup> می‌نامیدند، که در لغت به معنای «بالا» یا «مهر» است در مقام و منصب، معادل ژاپنی مانای ملانزیایی<sup>۴</sup> است. یک تعریف کلاسیک اصطلاح کامی تعریف موتوئوری نوری ناگا<sup>۵</sup> (۱۷۳۰-۱۸۰۱)، دانشمند نام‌آور ژاپن باستان است: «اصطلاح کامی در وهله‌ی اول اطلاق می‌شود به خدایان گوناگون آسمان و زمین که [ذکرشان] در گزارش‌های باستانی آمده‌است، و نیز به ارواح (میتاما) آن‌ها، که ساکن ایزدکده‌هایی‌اند که آن‌ها را در آن‌ها می‌پرستیدند. دیگر، نه فقط انسان‌ها، بل که پرندگان، چارپایان و درختان، دریاها و کوه‌ها و همه‌ی چیزهای دیگری را که به خاطر نیروهای فوق‌العاده و برجسته‌ی که دارند هراس‌انگیز و شایسته‌ی احترام‌اند نیز کامی می‌خوانند.

«لازم نیست که آن‌ها به خاطر نجابت والا، نیکی، یا مفید بودن تنها

برجسته باشند. موجودات بدخواه و مرموز هم کامی خوانده می شوند، اگر فقط چیزهایی باشند که از آن‌ها در دل‌ها هیبت باشد.

« ناگفته پیداست که در میان کامی‌هایی که انسان‌اند باید میکادو را نام برد ... در میان آن‌های دیگر، تندر و اژدها، پژواک و روباه به دلیل سرشت مرموز و هراس‌آورشان کامی‌اند. اصطلاح « کامی » در نی‌هون‌گی ( گاهنامه‌ی ژاپن ) (گردآورده در ۷۲۰م)، و مان‌یوشو<sup>۶</sup> (جنگ هزاران برگ، در حدود ۷۵۰م)، که جنگ شعر کهن است، به بیر و گرگ هم اطلاق می‌شود. ایزانامی<sup>۷</sup> به هلو، و به گوهرهای گردن‌اش، نام‌هایی می‌دهد که اشاره به کامی بودن آن‌ها است ... نمونه‌های بسیاری از دریاها و کوه‌ها هست که کامی خوانده می‌شوند. مقصود، ارواح آن‌ها نیست. این کلمه مستقیماً به خود دریاها و کوه‌ها، به مثابه‌ی چیزهایی بسیار هیبت‌آمیز، اطلاق می‌شد. »<sup>۸</sup>

کامی‌های مهم تر کمایش وابسته به نمودهای طبیعی تولد، رشد، تغییر، و مرگ بودند. در میان این خدایان کسانی بودند که در دشت آسمان بلند ( تاکاماگاهارا ) گرد آمده بودند، این‌ها کامی‌هایی بودند که در شکل و احساس‌شان انسان‌واره‌اند. آن‌ها درست مثل همتهای انسانی‌شان زندگی و حرکت می‌کردند و هستی داشتند، و با بسیاری از آن‌ها نیز در صفت میرندگی شریک بودند.

سرانجام از سپاهیان خدایی ساکن دشت آسمان بلند، دو خدا به نام‌های ایزانامی و ایزانامی<sup>۹</sup> پدید آمدند. این دو آشکارا به ترتیب انسان‌واره‌های آسمان و زمین بودند. این جفت خدایی هم خدایان گوناگون دیگر و هم جزایر ژاپن را پدید آوردند. ایزانامی، یا آسمان-پدر، هنگامی که چشم‌هایش

را می‌شست بانو خدای خورشید (آما ته راسو نومی کامی) <sup>۱۰</sup> و ماه خدا (تسوکی یومی) <sup>۱۱</sup> را پدید آورد (که یادآور اساطیر دیگری است که در آن‌ها خورشید و ماه را دو چشم آسمان می‌پنداشتند). دیگر آن که چون ایزاناگی بینی‌اش را شست توفان خدا (سوسانوئو) <sup>۱۲</sup> هستی یافت، که این مبین این مفهوم رایج است که باده‌ها و توفان‌ها از تنفس یا فین کردن آسمان-پدر پدید می‌آیند.

بانو خدای خورشید بر صحنه‌ی خدایی تسلط یافت، و تا امروز مهم‌ترین چهره‌ی مجموعه‌ی خدایان <sup>۱۳</sup> ملی است. او یکی از نوه‌هایش را به نام نینی-می-نو-میکوتو <sup>۱۴</sup> به ژاپن فرستاد تا آن جزایر را تصاحب کرده بر آن‌ها فرمان براند. او و پسینیانش، تا جاودان، می‌گویند: «این سرزمین نئی دشت هزار و پانصد پاییز خوشه‌های زیبای برنج بومی است که پسینیان من خداوندگاران آن خواهند بود. تو، ای نوه‌ی والا گهر من، به آن جا برو و بر آن فرمان بران برو! باشد که کامیابی با دودمان تو باشد، و باشد که [دودمان تو] به کردار آسمان و زمین، تا جاودان، پاینده بماند!» <sup>۱۵</sup> سرانجام نتیجه‌ی نینی-می-نو-میکوتو به نام جین‌مؤ، <sup>۱۶</sup> به عنوان نخستین امپراتور ژاپن به تخت نشست، و آن پادشاهی که او بیش از دو هزار سال پیش بنیاد نهاد تا امروز در این دودمان باقی است.

این شالوده‌ی خدایی-پادشاهی را دو تاریخ رسمی ژاپن، به نام‌های کوچی‌کی <sup>۱۷</sup> (گزارش‌های مسائل باستان) (۷۱۲م) و نیهون‌گی، <sup>۱۸</sup> به دقت تدوین کرده‌اند. مقصود این دو تاریخ این بوده که به مقام و منزلت پادشاهی مَهرِ قسمت الهی بزنند و آن را نقض ناپذیر و جاودانه کنند.

در قرون آغازین عصر مسیحی، فرقی میان آیین‌های دینی و حکومتی نبود. رئیس دودمان (اوجی)<sup>۱۹</sup> در مسائل روحانی و دنیایی سخن‌گو یا میانجی بود، و در نتیجه «امپراتور» نزد تمام مردم «پرستارِ والا» بود. در نیایش‌های شکرگزاری یا نیایش‌های تمنای نعمات مادی، مثل خرمن‌های خوب، محافظت از بلایای طبیعی و ارواح یا نیروهای خبیث، خلاصی از بیماری، و مانند این‌ها، کامی را طلب می‌کردند. به مفاهیم بدکاری، اخلاقی یا گناه به گونه‌ی خیلی کم‌رنگ اشاره می‌شود، از این رو غرض از دعا و نیایش نه بخشایش گناهان یا کسب سعادت روحی، که بهزیستی تن و کامیابی این جهانی است.

مردم از آلایش تن می‌ترسیدند و از آن پرهیز می‌کردند، مثل آلایشی که ممکن بود از تماس با خون، بیماری، مرگ، یا هر شکلی از بلای طبیعی پیدا شود. تطهیر از طریق شکل‌های گوناگون جن‌گیری، تطهیر آیینی، غسل، یا پرهیز صورت می‌گرفت. پندارهای هستی-فراجوانی<sup>۲۰</sup> در آن سوی گور، خواه در یک قلمرو آسمانی و خواه در نواحی پایین‌تر، به بهترین شکل کم‌رنگ بود، و هیچ نیایشی برای درگذشتگان یا برای خوش‌بختی در زندگی آینده وجود نداشت.

هنگامی که آیین بودا، که تا قرن ششم آمیزه‌ی گسترده‌ی از کیش‌ها و ایمان‌ها شده بود، به ژاپن رسید ایمان بومی این کشور نام «شین تو»، یا راه خدایان به خود گرفت تا از بوتسودو<sup>۲۱</sup> یا راه بودا متمایز باشد. آیین بودا، به عنوان یک گردونه‌ی حامل فرهنگ قاره، تغییرات دوران‌سازی در ژاپن پدید آورد و از نظر محتوای نظری میان آن و شین تو جدایی بزرگی بود. اما آیین

بودا در شین تو یک حریف ارزشمند و هراس انگیز یافت، چرا که شین تو به گونه‌یی در هم پیچیده با گرایش قوم‌مداری ژاپنی یکی بود، و از سوی دیگر، قدرت دنیایی‌اش را هم، در مقام بوم‌دار و نگهبان قلمرو پادشاهی، به سادگی نمی‌شد از آن گرفت.

چندین قرن گذشت تا مقداری از آیین [بودا] جذب [شین تو] شد، که این در اصل از طریق تلاش‌های پرستاران فرقه‌های بودایی تِن‌دایی و شین‌گون صورت گرفت. تِن‌دایی چیزی را تحول بخشید که عموماً به شکل ایچی جیتسو شین تو<sup>۲۲</sup> یا «شین تو-یک حقیقتی» به آن اشاره می‌شود. این نام از سخنی در سَدَژْمَه پُونْدَرِیکه سوتره<sup>۲۳</sup> (سوره‌ی نیلوفر) گرفته شده که می‌گوید «همه‌ی بوداییانی که به جهان می‌آیند تنها همین یک حقیقت (ایچی جیتسو) اند.»<sup>۲۴</sup> در این هنگام این آموزه‌ی تِن‌دایی که می‌گوید: نموده‌های بسیارگونِ عالم [= کثرت] همه فقط تجلیات، یا صادرهای مطلقِ همه‌فراگیرِ یک حقیقت، [یعنی] بودای ازلی‌اند، برای آن عرضه شده که از این نظر حمایت کند که خدایانِ شین تو همه در نهایت به یک سرچشمه‌ی متعالی، به یک حقیقت، باز می‌گردند. این تلفیق به این شکل نیز تعبیر می‌شود که مبتنی است بر اندیشه‌ی هون‌جی سوئی جاکو<sup>۲۵</sup> یا «نشانه‌های آشکار سرچشمه»، که بنا بر آن هر باشنده‌ی خداییِ شین تو، اَوَتار<sup>۲۶</sup> (یا، تجسم)ِ یک خدای بودایی است، تا آن‌جا که در تحلیل نهایی می‌توان این دو ایمان را همسنگ دانست.

این جنبشِ آمیزش، با متفکران شین‌گون نیروی بزرگی یافت. اینان نظریه‌ی هون‌جی سوئی جاکو را توسعه دادند و یک نظام اندیشه معروف به ریوئو

شین تو،<sup>۲۷</sup> یا شین تو، دوگانه پدید آوردند. بنا بر نظر مدافعان این نظام، شین تو را می‌شد به خوبی به مصطلحات متافیزیک شین‌گون برگرداند. در شین‌گون عالم به دو چرخه‌ی بود و نمود تقسیم می‌شد. صورت‌های بی‌نهایت ماده همه بدون استثنا صادرها [یا، ظهورات] بی‌واسطه یا با واسطه‌ی مطلق، [یا] مهاویروچنه<sup>۲۸</sup> (دای‌نیچی نیورایی)<sup>۲۹</sup> بودند، در حالی که از سوی دیگر، هر اندیشه‌ی در عالم از سوی اندیشه‌ی متعالی واقعیت فرجامین [یا، حقیقت فرجامین]، یعنی مهاویروچنه، احاطه شده و هر اندیشه‌ی به شیوه‌ی جزئی‌اش با آن یکی بود. چون این اندیشه را در شین تو به کار برند، آنگاه، کامی شین تو می‌تواند با خدایان «همتا»ی بودایی برابر شود، و می‌شد اندیشه‌ی شین تو را جزئی از همه آگاهی مطلق شین‌گون به شمار آورد، تا آن‌جا که مطابق شین توئی‌های ریوبو دیگر هیچ تعارض ذاتی میان آیین بودا و شین تو وجود نمی‌داشت.

چندین نهضت شین تو، نو در قرون میانه پدید آمدند که می‌کوشیدند شین تو را به خلوص آغازین‌اش بازگردانند و آن را از ادغام در چارچوب‌های اندیشه‌ی بودایی بازدارند. این‌جا از دو نهضت یاد می‌کنیم. اولی را عموماً یوئی‌ایتسو شین تو<sup>۳۰</sup> یا فقط یک شین تو می‌نامند که بستگی تنگاتنگی با اُرابه کانه‌تومو<sup>۳۱</sup> (۱۴۳۵-۱۵۱۱) دارد. اُرابه، کامی را جانشین برابر نهادهای بودایی [مفهوم] مطلق یا یک حقیقت می‌کرد و بر آن بود که کار را به سود شین توئی‌های ریوبو بگرداند با این استدلال که خدایان بودایی، اوتارها (سویی‌جاکو)ی کامی شین تو (هون‌جی)‌اند، نه برعکس، که مدعای شین توئی‌های ریوبو بود. اُرابه زیر سلطه‌ی ضرورت‌های قوم‌مدار ایمان



بومی، توجه را به چیزی فرامی‌خواند که او آن را پایگاه بی‌همتای ژاپن به مثابه‌ی کشور خدایی و شکوه بی‌مانند سلاله‌ی پادشاهی از نسل خدایان می‌نامید.

آن‌چه در مقام یک نهضت تا حد قابل‌زیادی از یویی‌ایتسو شین‌تو مهم‌تر بود فوکو شین‌تو<sup>۳۲</sup> یا شین‌تو بازگشت به باستان بود که در قرن هجدهم با توالی سه عالم مشهور که شارحان پیشگام آن بودند توسعه یافت. اولین آن‌ها کامو-نو-مابوچی<sup>۳۳</sup> (۱۶۹۷-۱۷۶۹) بود که عضوی از یک رشته‌ی دراز پرستاران شین‌تو بود. او موافق طبیعت‌گرایی دائوی بود از این نظر که مشاهده‌ی دقیق فرایندهای طبیعت را برای تعیین اصول خاص سلوک انسان ارزش‌مند می‌دانست. از طرف دیگر، او معتقد بود که سرشت برتر پیکره‌ی سیاسی ژاپن ناشی از ادراک شهودی و عمل به اصول طبیعی درستی است؛ هم از سوی امپراتورانی که از نسل خدایان بودند و هم از سوی رعایای وفادار آنان.

موتوئوری نوری ناگا (۱۷۳۰-۱۸۰۱) دانشمند حیرت‌انگیز، که پس از مابوچی به عنوان رهبر این نهضت رنسانس به اصطلاح شین‌تو خالص جانشین او شد، آیین دائو را رد می‌کرد چون که آن را فقط یک راه طبیعت می‌دانست، حال آن‌که شین‌تو راه خدایان بود. موتوئوری، که فرضیات قوم‌مدارانه‌ی سلفش را بسط داد، آن‌گریزه‌ی درست سلوک درخوری را می‌ستود که مدعی بود مردم ژاپن از راه خویشی مستقیم‌شان با تبار خدایان بزرگ شین‌تو دارای آن شدند. او هم‌میهنانش را به ابراز وفاداری استوار و بی‌چون و چرای به پادشاهان از نسل خدایان فرامی‌خواند. درباره‌ی ژاپن نوشت: «زادگاه بانو خدای آسمان درخشان [آماتِه‌راسو ئومی‌کامی] که

روشنایی‌اش را بر سراسر تمام کشورها در چهار دریا فرامی‌افکند. بدین سان کشور ما خاستگاه و سرچشمه‌ی تمام کشورهای دیگر است، و در تمام مسائل بر دیگران سراسر است.»<sup>۳۴</sup>

بسط بیش‌تر این‌گونه نظرهای قوم‌مدارانه را هیراتا آتسوتانه<sup>۳۵</sup> (۱۷۷۶-۱۸۴۳) فراهم آورد. او جانشین موتوئوری بود. بنا به نظر او پیوندهای الهی نزدیک مردم ژاپن آنان را به کیفیات و صفاتی بالاتر از این صفات در ملت‌های دیگر آراسته است. هیراتا با غرور به پیوستگی ناگسسته و بی‌همتای سلاله‌ی شاهی از نسل خدایان اشاره می‌کرد، که به اعتقاد او مقرر بود سلطه‌اش بر تمام جهان گسترش یابد.

ارائه‌ی چنین بیانیه‌هایی این قدرت را، هر چند اندک، داشت که در سقوط نهایی شوگون‌سالاری و «بازگشت» یا احیای همزمان «سلطنت پادشاهی» (۱۸۶۷-۱۸۶۸) [بازگشت می‌جی] مؤثر باشد. از این گذشته رهبران حکومت از نو سازمان‌یافته‌ی پادشاهی، که مایل به حمایت از مقام شاهی و اعمال همبستگی ملی بودند، سخت تحت تأثیر امکانات عظیم نظریه‌های نو-شین تو قرار گرفتند و از طریق شعارهای ملی‌گرایی جدید در مدارس، مطبوعات، نیروهای مسلح، و مانند این‌ها به تبلیغ این نظرها پرداختند.

در ژانویه‌ی ۱۸۶۸، یک وزارت شین تو (جینگی‌کا)<sup>۳۶</sup> که امروزه به جینگی‌کان<sup>۳۷</sup> تغییر نام داده (به عنوان مهم‌ترین وزارت‌خانه از هفت وزارت‌خانه‌ی حکومت پادشاهی نو تأسیس شد. چون شین تو دین دولتی شد شعار قدیمی «سای‌سی ایچِی»<sup>۳۸</sup> (اتحاد دین و دولت) از نو زنده شد.

بسیاری از مقاماتی که به جینگی کان منصوب می شدند مدافعان بیانیه های نو-شین تور هیراتا آتسو تانه و موتو ثوری نوری ناگا بودند، و آن ها بی درنگ گام هایی در این راه برداشتند که شین تو و آیین بودا را چون دو باشنده ی جدا گانه باز سازی کنند. به ایزد کده های شین تو دستور دادند که هر گونه عناصر بودایی را از خود بزدایند، مثل مقاماتی که در کسوت بودایی به عنوان بتوسو<sup>۴۱</sup> (پرستاران اداری) یا شاسو<sup>۴۰</sup> (پرستاران ایزد کده) خدمت می کردند، و نیز نام های ایزد کده هایی که واژه گان بودایی دارند مثل مون بین<sup>۴۱</sup> (اوتار)، و پیکره های بودایی، زنگ ها، و لوازم محراب. به معابد فرقه های هوگه دستور دادند که سان جو بان جین<sup>۴۲</sup> (سی خدای نگهبان) شان را لغو کنند. اموال معبد را که شوگون سالاری بخشیده یا تأیید کرده بود مصادره کردند. پیکره ها و اسباب و لوازم بودایی را از کاخ شاهی بیرون بردند، انجام آداب و مراسم بودایی در دربار امپراتوری قطع شد، و پسران نجبای درباری از ورود به روحانیت بودایی منع شدند.

شعار «های بوتسو کیشاکو»<sup>۴۳</sup> (آیین بودا را ریشه کن کنید؛ آموزه های آن را نابود کنید) مثل یک آتش لجام گسیخته سراسر کشور را فرا گرفت، و خشونت و سرکوب شدید ضد بودایی در بسیاری نواحی شعله ور شد، و در میان تمام مردم آشوب و خشم بزرگی برانگیخت. حکومت مرکزی، که علاقه مند به اعتلای هم بستگی ملی و آرامش بود، هر گونه قصد نابودی آیین بودا را نفی کرد و سیاست نوی پیش گرفت. در ۲۱ آوریل ۱۸۷۲، جای وزارت شین تورا (که آن موقع جینگی شو خوانده شد) وزارت دین (کیوبوشو) گرفت، که آیین بودا را با شین تو در یک نوع دین دولتی دو گانه ادغام می کرد. اما،

رقابت‌ها و دشمنی‌ها میان این دو روحانیت و سایر عوامل در حدود سه سال بعد منجر به تجزیه‌ی این اتحاد ساختگی شد. در ۱۸۸۲، بنا بر قانون، نهادهای شین تو به دو دسته طبقه‌بندی شد: شین تو دولتی (کوگا) <sup>۴۴</sup> و شین تو مذهبی یا فرقه‌یی (شوها). <sup>۴۵</sup> به ایزدکده‌های شین تو دولتی این حق انحصاری داده شد که نام جین جا <sup>۴۶</sup> (در لغت، ایزدکده) داشته باشند، در حالی که نهادهای شین تو مذهبی را کیوکایی <sup>۴۷</sup> (کلیسا) یا کیوها (فرقه) می‌خواندند. شین تو دولتی را از نظر مالی حکومت‌های ملی یا استانی یا محلی تأمین و اداره می‌کردند، حال آن که شین تو مذهبی به طور خصوصی حمایت می‌شد.

آزادی اعتقاد دینی در ماده‌ی ۲۸ قانون اساسی که در ۱۱ فوریه ۱۸۸۹ انتشار یافته بود اعطا شد، هر چند با قید و شرط‌هایی، یعنی: «رعایای ژاپنی در داخل حدودی که نه منافی صلح و نظم باشد و نه مخالف وظایف‌شان به مثابه‌ی رعایا، از آزادی اعتقاد دینی برخوردار خواهند شد.» <sup>۴۸</sup>

بنا بر اظهار مقامات ژاپنی، شین تو دولتی دین نبود، و ایزدکده‌های شین تو نهادهای ملی بودند با یک منش اخلاقی و تاریخی، و همه‌ی ژاپنی‌های وفادار می‌بایست در مراسم شین تو دولتی شرکت کنند و این بخشی از وظایف میهن‌پرستانه‌ی آنان به شمار می‌آمد. در نتیجه‌ی اعتراض‌هایی که به شرکت در آداب شین تو دولتی شد تضمین قانون اساسی در مورد آزادی اعتقاد دینی نقض شد و حکومت در ۱۹۰۰ یک دفتر ایزدکده‌ها (جین جا کیوکو) <sup>۴۹</sup> و یک دفتر ادیان (شوکیو کیوکو) <sup>۵۰</sup> در وزارت کشور تأسیس کرد. اولی مسئول شین تو دولتی شد، و دومی هم بر شین تو مذهبی، آیین بودا، مسیحیت و دین‌های دیگر نظارت داشت. در ۱۹۱۳ دفتر دین‌ها به وزارت آموزش و پرورش

انتقال یافت، و سعی می شد که شین تو دولت را از شین تو مذهب جدا یا متمایز کند.

به رغم اعتراض های رسمی که شین تو دولت را دین نمی دانست، پیدا بود که این نهاد محتوای روش شناختی و ایدئولوژیک کهن ترین باورهای بومی و آیین های دوره ی باستانی را نگاه می داشت، و نیز میراث نظری شارحان شین تو در دوره ی میانه و بیانی های متأخرتر را هم دربارهی سرشت کیش رسمی به همی این ها افزود. دکتر گن چی کاتو (۱۸۷۳-)، دانشمند نام آور شین تو، در این باره می گوید:

« شاید بتوان شین تو دولت را نوعی مراسم ملی و تعلیم اخلاق ژاپنی به شمار آورد، و تا این حد می توان آن را دنیاورز و غیر دینی خواند، اما با ادامه ی پژوهش، این حقیقت آشکار می شود که حتا این شین تو دولت، که برخی ژاپنی ها تا آن جا پیش می روند که آن را اصلاً دین نمی دانند، در واقع کاملاً گواه بر دینی است که در متن همان باورهای آغازین و سازمان های ملی مردم بافته شده است، گیرم که به شکل یک قانون صرف اخلاق ملی و آیین های دولتی استوار شده، و چنان که گفته شد، ظاهراً فقط مجاز به جنبه ی دنیاورز بود.»<sup>۵۱</sup>

شین تو دولت یاری کرد که جان ملی پُر شود از اندیشه های یک گذشته ی شریف که سرشار است از سنت های بزرگ، [ از ] یک نسل نژاده ی برتر که مقدر است به مثابه ی یک خانواده ی ملی تا جاودان استمرار یابد، و [ از ] یک دولت بی همتا که در رأس آن یک دودمان شاهی از نسل خدایان، ناگسته و نقض ناپذیر هست. اما میان اسطوره ها و تاریخ موثق خط فاصلی نکشیده بودند و اعتبار محتوای نظری شین تو دولت و رای مرز پژوهش یا منازعه ی عمومی

قرار داشت. شین تو: دولتی در نقش یک کیش دولتی سوختبار آتش وطن پرستی. تندروانه‌ی قوم‌مدارانه‌یی شد که سرانجام به فاجعه‌ی آتشین جنگ و شکست کامل ژاپن در ۱۹۴۵ منجر شد.

شین تو: دولتی در ۱۵ دسامبر ۱۹۴۵ تحت شرط و شروط یک رهنمود برچیده شد. در بخشی از آن رهنمود چنین آمده: «نظارت، حمایت، تداوم، کنترل، و ترویج شین تو از سوی حکومت‌های ملی، استانی و محلی، یا از سوی مقامات دولتی، زیردست‌ها و کارمندان که در مقام رسمی عمل می‌کنند ممنوع است و بی‌درنگ باید متوقف شود.»<sup>۵۲</sup> غرض از این رهنمود را چنین بیان کرده‌اند که «دین را از دولت جدا کنند، از سوء استفاده‌ی از دین برای مقاصد سیاسی جلوگیری کنند، و تمام دین‌ها، ایمان‌ها و اعتقادات را دقیقاً در یک بنیاد قانونی. مشابه قرار دهد و به آن‌ها دقیقاً فرصت‌ها و حمایت یکسان دهد. وابستگی به حکومت و تبلیغ و اشاعه ایدئولوژی نظامی‌گرا را نه فقط برای شین تو بل که برای پیروان تمام دین‌ها، ایمان‌ها، فرقه‌ها، اعتقادات یا فلسفه‌ها ممنوع کند.»<sup>۵۳</sup>

بنا بر یک فرمان شاهانه، که در اول ژانویه ۱۹۴۶ انتشار یافت، «بندها» ی میان امپراتور و مردم «از آغاز تا پایان از راه اعتماد متقابل و محبت به هم گره خورده‌اند. آن‌ها در اسطوره و افسانه‌ی محض آغاز نمی‌شوند. بنیاد آن‌ها در این خیالات موهوم نیست که امپراتور خدای متجلی [آکیشو می‌کامی]<sup>۵۴</sup> است و مردم ژاپن نژادی برتر از نژادهای دیگرند و از این رو مقدر است که بر جهان فرمان برانند.»<sup>۵۵</sup>

سرانجام نفی. قطعی شین تو به مثابه‌ی یک کیش رسمی. حکومت در

ماده‌ی ۲۰ قانون اساسی نو ژاپن که در سوم نوامبر ۱۹۴۶ انتشار یافت به این شکل آمده است: « آزادی دین برای همه تضمین می‌شود. هیچ سازمان دینی نه از دولت امتیازاتی می‌گیرد، و نه هیچ‌گونه اقتدار سیاسی اعمال می‌کند. هیچ شخصی به شرکت در هیچ اقدام دینی، مراسم، آداب یا کاری مجبور نخواهد شد. دولت و ارگان‌هایش از آموزش دینی یا از هر فعالیت دینی دیگر خودداری خواهند کرد. »<sup>۵۶</sup>

با این همه، شین‌تو، مذهبی به هستی‌اش ادامه داد، و برای مردم یک حس آسایش‌بخش. تعلق داشتن به یک پیوستار جاودانه‌ی باور را فراهم آورد، بی آن‌که از همه‌ی جنگ و دیگرگونی خم به ابرو آورده باشد.

## یادداشت‌ها

1. Sakamaki Shunzō
2. Shintō
3. kami
۴. Melanesian، منسوب به ملانزی یا ملانزی. به گروهی از جزایر در جنوب غربی اقیانوس آرام اطلاق می‌شود که به سوی جنوب شرقی گسترده می‌شود از جزایر آدمیرالیتی تا جزایر فیجی. (فرهنگ هریتیج) م.
5. Motoori Norinaga
6. *Manyōshū*
7. Izanagi
8. W. G. Aston, *Shintō: The Way of the Gods* (London: Longmans, Green and Co., 1905), pp. 8-9.
9. Izanami
10. Amaterasu Ōmikami
11. Amaterasu Ōmikami
12. Susanoo
13. pantheon
14. pantheon
15. W. G. Aston, trans., *Nihongi* (London: Kegan Paul, Trench,



Trubner & Co. Ltd., 1924), reissue of Original edition, Vol. I, p. 77.

16. Jinmu / Jimmu

17. *Kojiki*

18. *Nihongi*

۱۹. uji. در واقع اوجی، خاندان و دودمان و طایفه است. م.

۲۰. extramundane بیرون از جهان فیزیکی. م.

21. Butsudō

۲۲. Ichijitsu Shintō. می توان ایچی جیتسو را « یک واقعیت » هم دانست. م.

23. *Saddharma-pundarika-sūtra*

24. *Ichijitsu*

25. *honji suijaku*

26. avatāra

27. Ryōbu Shintō

28. Mahāvairocana

29. Dainichi Nyorai

30. Yui-itsu Shintō

31. Yui-itsu Shintō

32. Fukkō Shintō

33. Kamo-no-Mabuchi

34. Ryūshaku Tsunoda, Wm. Theodore de Bary, and Donald Keene, compilers, *Sources of Japanese Tradition* (5th printing; New York:

- Columbia University Press, 1960), p. 523.
35. Hirata Atsutane
  36. Jingiki
  37. Jingikan
  38. *Saisei itchi*
  39. *bettōsō*
  40. shasō
  41. *gongen*
  42. Sanjūbanjin
  43. haibutsu kishaku
  44. Kokka
  45. Shūha
  46. jinja
  47. kuōkai
  48. George M. Beckman, *The Making of the Meiji Constitution: The Oligarchs and the Constitutional Development of Japan, 1868-1891* (Lawrence: University of Kansas Press, 1957), p. 152.
  49. jinja kyoku
  50. Shūkyō Kyoku
  51. Genchi Kāto, *A Study of Shintō, the Religion of the Japanese Nation* (Tokyo: Meiji-Japan Society, 1926), p.2.

52. D. C. Holtom, *Modern Japan and Shintō Nationalism: A Study of Present-Day Trends in Japanese Religions* (rev. ed., 3rd impression; New York. Paragon Book Reprint Corp., 1963), p. 215.

53. *Ibid.*, p. 217.

54. akitsu mikami

55. *Ibid.*, p. 220.

56. Hugh Borton, *Japan's Modern Century* (New York: Ronald Press, 1955), p. 494.

هانایاما شین‌شو<sup>۱</sup>

## آیین بودای یک‌گردونه‌ی بزرگ (مَهایانه)

آموزه‌ی شاکیه‌مونی<sup>۲</sup> بودا روی زندگی روزمره متمرکز بود. از این رو، بهروزی انسان‌ها در کانون اندیشه‌اش بود. بودا بر آن نبود که عالم یا جهان طبیعی خالی از انسان را تعبیر یا تبیین کند چرا که اساساً به انسان دل‌بستگی داشت. از آن‌جا که به زندگی روزمره‌ی ما، که انسان در مرکز آن است، نگاه می‌کرد طبیعی بود که با نگرستن به خود آغاز کند. این یعنی تفکر در خود و رسیدن به بینش. در هستی خویش، که او را به پژوهش در محیط کشاند. نتیجه‌اش این دریافت بود که همه چیز نپاینده است.<sup>۳</sup>

بینش به سرشت نپاینده‌ی همه چیز - که خلاصی از چنگ نیرومند آن‌ها را پدید می‌آورد - نیروانه است که در لغت به معنی «آرامش» است. مرگ بودا را به ورود او به پری نیروانه،<sup>۴</sup> یا به آرامش کامل، تعبیر کرده‌اند. این را شاگردانش به رهایی از رنج، به ورود به قلمرو مطلق آزادی روحی،<sup>۵</sup> و به پی‌ریزی فعالیت‌های مثبت تعبیر می‌کرده‌اند.<sup>۶</sup> این بالاترین حقیقت است که به معنی یکی شدن با دَرَمَه<sup>۷</sup> است که عموماً آن را به «آیین»، «قانون»، یا «اصل» ترجمه می‌کنند. این جا قلمرو نادویی و یکتایی است، که در آن خرد مطلق با خرد تمیزدهنده یکی می‌شود.<sup>۸</sup>

### اندیشه‌ی نیستی

آغاز اندیشه‌ی مهاییانه، را می‌توان در مها-پرگیا پارمیتا-سوتره<sup>۹</sup> یافت. آن اندیشه‌ی اصلی که در این گونه آثار بودایی روشن‌گری شده اندیشه‌ی نیستی است. این اندیشه به این معنی است که همه‌ی چیزهایی که ما در تجربه‌های مان حس می‌کنیم خودبود<sup>۱۰</sup> یا جوهر ندارد. و نیز به این معنی است که حقیقت در عالمی وجود دارد که ورای اندیشه‌ی ما است. چون حقیقت ورای گفتار و اندیشه است، پس شوئیتا<sup>۱۱</sup> است، یعنی نیستی [ناچیزی، تُهیت] است. به عبارت دیگر، تمام نموده‌های این جهانی پندار یا موهوم‌اند.

در شوئیتا (تُهیت) نه کسی هست که می‌بیند، و نه چیزی که دیده شود. شناسه‌گر و شناسه<sup>۱۲</sup> یکی می‌شوند؛ آن‌ها در یک حالت خودهمانی‌اند. میان آن‌ها هیچ تمیز و تبعیضی ممکن نیست؛ شناخت آن، ناشناخت است. این را شناخت بی‌تمیز<sup>۱۳</sup> می‌خوانند.

این شناختِ شوئیتایی، یا تُهیایی، از یک سواثبات و از سوی دیگر نفی می‌کند؛ هر دو کار را در یک زمان می‌کند. از آن جا که نیستی ـ مطلق همه‌ی اضداد و تمایزها را دربر گرفته و یگانه می‌کند، پس هستی ـ مطلق هم هست. وقتی که ما بینشی به سرشت شوئیتا (تُهییت) پیدا کنیم از دلبستگی‌های دوگانه‌گرا [یعنی، دویی] آزاد می‌شویم، و همه‌ی اندیشه‌هایی که در دل داریم جنبه‌ی نوی پیدا می‌کنند، و چنان که هستند حقیقی می‌شوند. این است معنی عبارت «در حقیقت نیست، به گونه‌ی اسرار آمیزی هست.»

#### نظریه‌ی راه میانه

(سان رون [سن-لُون] یا مادیمیگه)

شالوده‌ی نظریه‌ی ناگار جونه<sup>۱۴</sup> (۱۵۰-۲۵۰) بر شوئیتا است و او برای آن که این مفهوم به روشنی قابل فهم شود آن را «راه میانه»<sup>۱۵</sup> می‌خواند، و با این کار می‌خواست اندیشه‌ی یک‌سویگی را پاک کند، راه درست تفکر را به آن نشان دهد، آن را به راه میانه هدایت کند، و به این طریق تمایز شناسه‌گر و شناسه محو می‌شود و دل، حقیقتِ نادویی را درمی‌یابد. بدین ترتیب، شوئیتا به معنای ستردن دل است تا صفای آغازینش به آن بازگردد.

#### نظریه‌ی «یک دل»<sup>۱۶</sup>

(ایدالیسم در آیین بودای مه‌ایانه)

دل در زندگی روزمره‌ی ما فعال است چون دانستگی درگیر چیزهای مختلفی است. بوداییان در بنیاد این دانستگی که ما معمولاً آن را دل می‌خوانیم، دل

دیگری را فعال می‌بینند که می‌توان آن را عقل - دل، یا حقیقت - دل [یا دل - حقیقی] نامید، که از دل - دانستگی متمایز است. عقل - دل، و دل معمولی به مثابه‌ی دانستگی - در یک پندار است. دل دنیایی ما از آن رو آلوده است که بستگی‌های آلوده دارد.

عقل - دل، دلی است که مطلقاً صافی، یک، حقیقی و ناپنداری است. تمام عالم را در این یک - دل توان یافت. این دل صافی را نباید با دل‌های فردی - نسبتاً مقید یا مشروط - ما اشتباه گرفت. او آن یک است که همه چیز در آن است. چیزی است که تفکر - ما را ممکن می‌کند، و از این رو ورای اندیشه است.

این دل مطلق، در همان حال که از اندیشه فراتر می‌رود، اصل تمیز است، و در هر شکلی از تمیز حاضر است. هم تمیز می‌دهد و هم تمیز نمی‌دهد؛ هم می‌اندیشد و هم برتر از اندیشه است. هم به سخن گفته می‌شود و هم کلمات نمی‌توانند سرشت او را به مثابه‌ی حقیقت - دل وصف کنند.

این حقیقت - دل را بَوْتَه تَنَّا (چنینی یا چنین بودگی - اشیا)، نیروانه، دَرَمَه داتو<sup>۱۷</sup> (قلمرو - دَرَمَه)، دَرَمَه کایه (کالبد - دَرَمَه)، تَنَّاگَتَه (چنین آمده یا چنین رفته) هم می‌خوانند.

اما، چون دل‌های معمولی ما به این دل همچون دلی می‌اندیشند که سرشتش مطلقاً صافی است، باید گفت که این دل - صافی خود را مقید به حدود می‌کند و یک شکل نسبی به خود می‌گیرد. و به این ترتیب ما این جهان تمایزات را داریم که از صفا یا پاکی بیرون می‌افتد. ناپاکی‌ها، دل‌های آلوده‌ی مانند پُر از همه گونه دلبستگی‌های آلوده. در آیین بودای مهاییانه، این گونه

آلایش‌ها نیست‌اند و آن‌ها را از دل نمی‌دانند. دل مطلقاً صافی، دلی است که دیگر در آن جایی برای اصل ناپاکی نیست. ناپاکی‌های دل‌های معمولی ما از من‌سازی ما است، ناشی از نادانی ما است. نادانی که زدوده شود، سرشت حقیقی دل معمولی به آن باز می‌گردد.

چون سرشت دل مطلقاً صافی باشد می‌گذارد که پاک و ناپاک شود. آن‌گاه، می‌گویند که این جهان سه‌گانه<sup>۱۸</sup> فقط یک دل می‌شود. سه جهان این است: (۱) جهان موجودات زنده؛ (۲) جهان شکل؛ و (۳) جهان نه-شکل. این که تمام نمودهای عالم از یک-دل‌اند آموزه‌ی سوره‌های که گون<sup>۱۹</sup> است. آن‌چه حقیقی و واقعی است این فقط یک دل است، و چیزهایی که می‌پنداریم از آن برمی‌خیزند نمودهای محض‌اند، پس پندارند. اما ما آماده‌ایم که تمام نمودهای پنداری را واقعیت‌های همیشه ثابت بدانیم؛ این کار دل‌های معمولی ما است. چون هستی واقعی این نمودهای پنداری نفی شود، یک دل آشکار می‌شود. نظریه‌ی فقط یک دل، ایدالیسم بودایی است.<sup>۲۰</sup>

مکتبِ تِن‌دایی<sup>۲۱</sup> — نمودشناسی<sup>۲۲</sup>

(تینن-تایی یا سَدَ‌دَرَمَه پوَن‌دَریکه)

آموزه‌ی بنیادی مکتبِ تِن‌دایی «سَرَوَه-دَرَمانا م دَرَمّا»<sup>۲۳</sup> است، به این معنی که همه چیز در واقع همان‌اند که می‌نمایند، همه‌ی نمودها یا پدیده‌ها همان‌اند که هستند. بنا بر سوره‌ی سَدَ‌دَرَمَه پوَن‌دَریکه که متنِ تِن‌دایی است، «فقط بودایان می‌توانند حالت حقیقی همه‌ی دَرَمَه‌ها را چنان که هستند، دریابند.» این حالت «چینی» یا «چنین‌بودگی» در فرمول زیر بیان می‌شود:



۱. همه چیز از چنین شکل اند؛<sup>۲۴</sup>
۲. همه چیز از چنین سرشت اند؛<sup>۲۵</sup>
۳. همه چیز از چنین جوهرند؛
۴. همه چیز از چنین نیروی اند؛
۵. همه چیز از چنین کنش‌هایی اند؛
۶. همه چیز از چنین علت‌هایی می‌آیند؛
۷. همه چیز چنین شرط‌هایی دارند؛
۸. همه چیز به چنین معلول‌هایی می‌رسند؛
۹. همه چیز چنین پاداش‌هایی می‌گیرند؛
۱۰. همه چیز در چنین راه‌هایی آغاز می‌شوند، پایان می‌گیرند، و کامل می‌شوند.

این ده وجه چینی، که احساس می‌شود همه چیز در آن خود را نمایان می‌کند، به قلمرو نسبیت تعلق دارند. خود «چینی» از هیچ‌یک از این وجوه متغیر اثری نمی‌پذیرد، و ورای کلمات است. توضیح این فرمول:

۱. شکل،<sup>۲۶</sup> صورتی است که شیء به خود می‌گیرد؛
۲. سرشت، چیزی است که زیر شکل قرار می‌گیرد؛
۳. جوهر، کالبدی است که شکل را نگاه می‌دارد؛
۴. نیرو، نیرویی است که هنوز تجلی نیافته؛
۵. کنش‌ها نیرویی‌اند که آشکارا نمودار شده‌اند؛
۶. علت، علت فاعلی است؛
۷. شرط‌ها آن است که به علت کمک می‌کند که در فعلیت مؤثر باشد؛

۸. معلول آن است که از ترکیب علل و شرطها پدید می آید؛
  ۹. پاداش، معلولی که مستقیماً از آنها پدید نمی آید؛
  ۱۰. تکمیل یعنی نتیجه‌ی نهایی تمام این رویدادهایی که به توالی برشمرده می شده‌اند؛ آغازشدن اشاره است به شکل [ در ۱ ] و پایان یافتن اشاره است به پاداش [ در ۹ ].
- نُه وجه اول - «چنینی» تعلق دارد به آن چه که به دانش - نسبی ( سَم‌وریتی - سَئِه )<sup>۲۷</sup> معروف است، حال آن که آخری دانش حقیقی ( پَرَم‌آرتَه - سَئِه )<sup>۲۸</sup> است. این اندیشه می‌خواهد نشان دهد که چه گونه همه چیز در جهان نمود [ یا، جهان پدیده‌ها ]، حتا همان گونه که در وجوه گوناگون فعلیت‌شان هستند، از عقل - مطلق‌اند. عقل - مطلق چیزی نیست که از اشیا فراتر برود؛ در آن‌ها و با آن‌ها هست؛ او آن‌ها است چنان که هست.
- بنا بر نظر بودایی، جهان زندگان به ده ساحت یا ده مقام تقسیم می‌شود. از پایین به بالا، از پست‌ترین ساکنان می‌خوانیم، که این‌ها هستند: ۱) ساکنان جهنم، ۲) ارواح درگذشته، ۳) دَدان، ۴) اهریمن‌های ستیزنده، ۵) انسان‌ها، ۶) باشندگان آسمانی، ۷) شراوکه‌ها ( شاگردان بوداها، قدیسان - هینه‌یانه )، ۹) بوداسف‌ها ( قدیسان مهاییانه )، و ۱۰) بوداها ( روشنی‌یافتگان - کامل ).
- این ده مقام جدا از یکدیگر وجود ندارند؛ هر یک تمام آن‌های دیگر را در خود دارد. انسان در سرشتش چیزی دارد که به طور بالقوه هم دَدانه است و هم بوداگی -<sup>۲۹</sup> بالقوه. <sup>۳۰</sup> به دلیل همین بالقوگی [ یا، فطرت ] است که موجودات همه می‌توانند بودا شوند و از این طریق رستگار شوند. چون هر یک از این ده مقام همه‌ی مقام‌های دیگر را در خود دارد، می‌شوند صد مقام. چون هر یک

از این مقام‌ها ده وجه چینی را دارد، پس صد ضرب در ده می‌شود هزار وجه چینی. دیگر آن که هر یک از این هزار وجه چینی حاوی یک جهان سه گانه است: ۱) جهان زندگان، ۲) جهان گستره‌ی فضا، و ۳) پنج توده (یا، پنج اسکنده): ۳۱ کالبد [یا، شکل]، ادراک، احساس، حالات دل و دانستگی. وقتی که یک هزار وجه چینی در سه جهان ضرب شود، می‌شود سه هزار جهان. و این سه هزار جهان در یک اندیشه جا دارند. به این ترتیب گفته می‌شود که تمام این سه هزار جهان درون یک اندیشه می‌مانند [ذاتی-آن‌اند]. ۳۲

باید دانست که وقتی که یک موج تک اندیشه در اقیانوس دانستگی به جنبش درآید تمام سه هزار جهان دارند به هستی می‌آیند. همه، یک است و یک، همه است. فرجامین حقیقت، باشنده‌یی جداگانه است که از جهان کثرات فراتر می‌رود.

مکتب که‌گون<sup>۳۳</sup> — کلی‌گرایی  
(هو!-ین<sup>۳۴</sup> یا اوْتَمَسَکَه)

تعلیم اصلی مکتب که‌گون «خودزایی»<sup>۳۵</sup> دَرَمَه‌داتو<sup>۳۶</sup> است. دَرَمَه‌داتو جهان است که در دل دریافته می‌شود، و برای همه‌ی نقش‌هایی که این‌جا تجلی یافته‌اند دلیل خاصی هست و یک عامل بیرونی ناظر بر آن‌ها است.

تعلیم که‌گون میان ری (به چینی: لی) و جی (به چینی: شی) فرق می‌گذارد؛ ری عقل مطلق [عقل کل؟] است، و جی این جهان کثرت است. اما ری چیزی نیست که مستقل باشد و در اشیای بی‌شمار ساکن باشد و آن‌ها را به حرکت درآورد؛ او آن‌هاست و آن‌ها او.

تمام تجربه‌های ما تجربه‌های یک جهان واقعی-کثرت‌ها (جی) اند، و عقل (دی) یک اصل موضوع-منطقی است. عقل یکی از آن کثرت‌هایی نیست که ما تجربه می‌کنیم، بل که با این مفهوم-به هم درهم سرشتگی،<sup>۳۷</sup> یا درباستگی و آمیزش اشیای فردی قابل فهم می‌شود.

به این ترتیب، بنا بر مکتب که گون یک، بسیار است و بسیار، یک است.<sup>۳۸</sup> می‌گویند که یک ذره غبار کل عالم را در خود دارد. این نظریه‌ی آمیزش کامل را می‌توان فقط از نظر فضا، (یا، مکان) دریافت، اما نظریه‌ی که گون آن را بر زمان نیز اطلاق می‌کند.

از این نظریه، نظر معروف «پدید آمدن ده سر»<sup>۳۹</sup> و نظر دیگری معروف به «آمیزش شش شکل»<sup>۴۰</sup> مشتق می‌شود. خلاصه، فلسفه‌ی مکتب که گون بر این مصطلحات اصلی بنا شده است:

۱. سوسوکو (سیانگ-جی):<sup>۴۱</sup> سو (سیانگ) یعنی «از دو سو»، دوسویه، متقابل؛ سوکو (جی) ترجمه‌اش سخت است، شاید نزدیک‌ترین معنی آن «یکسانی» یا همانی باشد. پس، سوسوکو، یعنی «از دو سو یکسان».

۲. سونیو (سیانگ-ژو):<sup>۴۲</sup> نیو (ژو) یعنی «وارد شدن» و بنا بر این سونیو یعنی از دو سو یا متقابلاً واردشونده، یا «آمیزش دوسویی».

۳. ین نیو (یوان-یونگ):<sup>۴۳</sup> ین (یوان) یعنی «کامل»، و یو (یونگ) یا نیو یعنی «آمیزش» یا انحلال، تحلیل، تجزیه، یا «آب شدن». پس، ین نیو یعنی «در حل‌شدگی کامل».

۴. موگه (وو-آیی):<sup>۴۴</sup> مو (وو) یعنی «نه»، و گه (آیی) یعنی «مانع»، «حجاب». پس، موگه یعنی بی‌مانع، بی‌حجاب.

## مکتب شین‌گون<sup>۴۵</sup> — عرفان (چن-پن یا مَنثَرَه)

نظریه‌ی مکتب شین‌گون بر شالوده‌ی مفهوم بودای مطلق به مثابه‌ی دَرَمَه کایه نهاده شده است. آن را نظریه‌ی رمزی یا پنهان می‌خوانند چون فهمش برای مردم عامی بسیار ژرف و رمزی است. محور این تعلیم «یافت بوداگی در این تن» است، یعنی انسان می‌تواند در یک لحظه یا در این زندگی به بوداگی برسد.

دَرَمَه کایه، یا مَهاوِروچَنه بودا، نه آغازی دارد، نه پایانی؛ او از گذشته‌ی بی‌آغاز روشن بوده است. نه زمانی و نه مکانی هست که او پیش از این در آن نبوده باشد. هدف آموزش شین‌گون این است که این بودای از آغاز روشنی‌یافته را در خودمان بیابیم. مکاتب آیین بودای مهاییانه می‌آموزند که بوداگی با سلوک دینی یافته می‌شود، حال آن که مکتب شین‌گون بر این تأکید می‌ورزد که بوداگی در نهاد یا فطرت ما است و چیزی نیست که از منبعی بیرونی کسب شود یا به ما افزوده شود.<sup>۴۶</sup>

بنا بر آیین بودای مهاییانه، راه‌هایی که به روشن‌شدگی می‌رسد عموماً آموختنی است، اما خود روشن‌شدگی ورای وصف است، زیرا که روشن‌شدگی، حقیقت فرجامین است، ورای اندیشه‌ها و کلمات ما است. اما، مکتب شین‌گون مدعی است که روشن‌شدگی نیز با کلمات بیان‌شدنی است، چرا که این جهان نسبی اندیشه‌ها و کلمات و کردارها خود حقیقت مطلق است. فرقی میان بود و نموده‌ها نیست. حقایق نمودین، بودین‌اند. چون به واقعیت اشاره می‌شود، باید بر حقایق نمودین تأکید شود نه بر آن‌چه از آن‌ها متزع می‌شود.<sup>۴۷</sup>

آموزه‌ی آیین بودا عموماً این است که شخص قدم به قدم و از طریق دوره‌های طولانی تربیت اخلاقی به بوداگی می‌رسد، اما بنا بر مکتب شین‌گون شخص در همین تن و این جا و اکنون، در همین زندگی، بودا می‌شود. رهنمودها یا مجوزهای آیینی،<sup>۴۸</sup> که در مکتب شین‌گون بسیار غنی و پُرریزه کاری است، رمزش آن روشن‌شدگی مرموز و ناگهانی است که تَنّاگته<sup>۴۹</sup> یافته است، به شمار می‌آیند. آنان شکل‌های گوناگون بوداها و بوداسف‌ها، روش‌های دیانه، ذکرها و نیایش همگانی، مَنْدَلَه (دایره)، دارانی (شعر رمزی [یا، عرفانی])، و مؤدرا (پیچ و واپیچ‌ها و گردش‌های انگشتان) را فراوان وصف می‌کنند.

سؤ‌تره‌ها درباره‌ی این نظرها بحث می‌کنند، در حالی که رهنمودهای آیینی اگر با عمل همراه نباشد توخالی است. مطابق با رهنمودهای آیینی، یوگی شین‌گون در بودا همچون خیال اصلی دلش نظاره می‌کند، به ذکر خفی شعرهای رمزی می‌پردازد، و با پیچ و واپیچ‌های انگشتان شکل‌ها می‌سازد. وقتی کنش رمزی با سه کنش رمزی بودا یا بوداسف هماهنگ شود،<sup>۵۰</sup> سرشت روشن‌شده‌یی که از آغاز در نهاد محب هست یافته می‌شود. این یکی شدن شخص است با بودا، یا یافت بوداگی است در همین تن مشترک، در یک لحظه، در یک اندیشه، در یک زندگی، به جای آن که از دوره‌های بی‌قیاس بگذرند.

مَهاوِروچَنه بودا، مطلق است. او فراگیرنده‌ی همه و بر همه توانا است؛ او در هر لحظه می‌تواند بودا شود. مهم نیست که کدام بودا باید بودای اصلی باشد. به این ترتیب، در مکتب شین‌گون، تحقق بوداگی در هر تنی از راه سه

کنش رمزی و کلمات و دل صورت می گیرد، هر چند که این ها را در مکاتب که گون و تین دایی هم می توان یافت.

در آموزه ی شین گون، خاک، آب، آتش، هوا، فضا و دانستگی را شش « بزرگ » بنیادی [ شش عنصر ] می خوانند، چون تمام نمودها را پر می کنند. همه چیز نه تجلیات عقل مطلق که تجلیات این شش « بزرگ » بنیادی اند. از این شش « بزرگ » بنیادی پنج تابه « شکل » یا کالبد تعلق دارند و آخرین آن به دل. پنج تابه عقل، یا اصل، تعلق دارند و آخری فرزانی است. در نتیجه، مهاویر و چنه بودا چیزی نیست مگر شش « بزرگ » بنیادی. پس، شش « بزرگ » بنیادی هم دَرَمَه سرشت اند و هم همه ی نمودها را پر می کنند. شش « بزرگ » بنیادی متقابلاً یکی می شوند و در ساخت یک عالم بزرگ همساز می شوند.

آموزه ی نفوذ متقابل جهان ده گانه از مکتب تین دایی، و نظریه ی ناحجابی همه چیز ( موگه ) و همه ی رویدادها از مکتب که گون، همه در آموزه ی مهاویر و چنه بودا یا دَرَمَه کایه آورده می شود. هر دو مکتب که گون و تین دایی گرایش به این دارند که بودا را سرچشمه ی همه ی نمودها بدانند، اما مکتب شین گون بر همانی بود و نمودها تأکید می کند، یعنی از طریق « تحقق مهاویر و چنه بودا در همین تن » و از طریق نظریه ی علیت مبتنی بر شش « بزرگ » بنیادی.

مفهوم بود ( ری )، انتزاع انسان است و نتیجه ی تعقل، که عَلم شده تا نمودها را، که واقعیت هایی روبه روی هر یک از ما هستند، توضیح دهد. بود را چون به تنهایی در نظر گیرند، وجودی واقعی و جدا از جهان نمود ندارد و

نمی توان آن را چیزی مستقل به شمار آورد که جهان از آن پدید می آید. نمود آن است که ما پس از ادامه ی جست و جوی عقلی مان برای اصل، که بنیاد همه چیز است، سرانجام به آن خواهیم رسید. چیزی است که در فرجام همه چیز قرار می گیرد [یا، فرجامینه؟]، نه آن که نخستین چیزی باشد که ما از آن آغاز می کنیم [یا، آغازینه؟]. ما به طور بی واسطه فقط از اشیای حسی ـ برساخته از شش «بزرگ»، یا عناصر، آگاهیم. لازم نیست که از این فراتر برویم تا خاستگاه آن ها را کشف کنیم. چیزها چنان که هستند واقعیت اند.

این جهان ـ فعلیت ها یا واقعیت ها چیزی است کاملاً متفاوت. همین است که ما آن را به شکل چیزی رویاروی مان می بینیم. و آن را به همین شکلی که هست می پذیریم. حتا اندیشه ی شش «بزرگ» نیز فرضی است که پشت واقعیت های حسی گذاشته اند. پس، جهان ـ شین گون به جهان حسی ما می ماند، یعنی جایی که ما شکل، صدا، بو، مزه، لمس و قوانین موجود ـ میان ـ شناسه های حسی یا موضوعات را داریم.

مکتب جودو<sup>۵۱</sup> — پاک بوم

(چینگ ـ تو یا سوکاوتی)

در مکاتب گوناگون آیین بودای پاک بوم، آمیتابه ( «روشنی بی پایان» ) [ = آمیدا ] و آمیتایوس بودا ( «زندگی بی پایان» ) را به مثابه ی پرستهی ایمان می پرستند. اگر مردی در سرشت بد خود تأمل کند، می فهمد که محال است که بتواند با مجاهدات خودش بودا بشود. هر کسی بودا می شود مشروط به آن که ایمان بیاورد که آمیدا بودا منجی تمام موجودات است. پس، آیین بودای



پاکبوم<sup>۵۲</sup> راهی است برای بودا شدن. توده‌های مردم، در حالی که سایر شکل‌های آیین بودا برای قدیسان بلندجان، مستعد است. اولی را «راه آسان» می‌نامند که در آن نیازی به قال و مقال‌های فلسفی پیچیده نیست، و دومی «راه دشوار» است.<sup>۵۳</sup> آموزه‌ی آیین بودای پاکبوم برای کسانی است که توانایی‌های روانی محدودی دارند. اینان چون از گناه کاری و نادانی‌شان<sup>۵۴</sup> عمیقاً آگاه شوند فروتنانه به نیروی مطلق بودا—که رهاننده است—ایمان می‌آورند و ذکر «نامو آمیدا بو تسو» را به زبان می‌آورند. چون این کار را از ته دل بکنند یقیناً به روشن‌شدگی غایی هدایت می‌شوند. زیرا که آمیدا بودا، به مثابه‌ی موضوع ایمان و دارنده‌ی مهر بی‌کران، همه‌فراگیر، همه را به سوی خود می‌خواند. این «جذب» به مهر بی‌کران آمیدا اوج آموزه‌ی جودو است.<sup>۵۵</sup> بدین وسیله محبان از چنگ تمام انگیزه‌های خودپرستانه رها می‌شوند و به طبعی‌ترین شکل نام آمیدا بودا را به زبان می‌آورند.

وقتی که به زندگی روزمره مان فکر کنیم پی می‌بریم که این زندگی تماماً به دیگران وابسته است. از این رو از روح فروتنی و سپاس مالا مال می‌شویم. در آیین بودا، همه‌ی نمودها از دید علت و معلول توضیح داده می‌شوند. همه چیز از ترکیب علت‌های مستقیم و نامستقیم سرچشمه می‌گیرند. در علت‌های نامستقیم دو عامل می‌بینیم، یکی مثبت و دیگری منفی. مثلاً برنج از بذری (علت مستقیم) که در زمین کاشته شده می‌روید، به یاری آب و آفتاب و کود (علت‌های نامستقیم مثبت)، و [مشروط به آن که] پرندگان یا یخ‌بندان (علت‌های نامستقیم منفی) آن را ضایع نکنند. این علت‌های مستقیم و نامستقیم خود به نوبت ناشی از علت‌های مستقیم و نامستقیم دیگرند، و همین

فرایند به ترتیب تا بی نهایت ادامه پیدا می کند. این را که بدانیم می فهمیم که وجود برنج بستگی دارد به نسبت های بی نهایت آن با چیزهای دیگری که کل عالم را می سازند. عالم، نظامی است از همه چیز که یگانه شده و در زنجیر علیت تنگ هم بسته شده اند، در واقع تا آن حد که می توان گفت که حتا یک ذره غبار هم تمام عالم را در خود دارد.

وقتی برنج برسد و درو شود، مایه ی زندگی می شود و زندگی ما از این راه حفظ می شود. هستی ما نیز به همین شکل به دیگران بستگی دارد؛ نمی توانیم خودمان باشیم مگر برای آن ها. کل عالم دست به دست هم می دهند که نگهدار ما باشند. باید سپاسگزار باشیم.

چون نسبت مان را با عالم بفهمیم، درمی یابیم که باید برای بهروزی هم نوعان مان، حواه مُدرک و خواه نامُدرک، سعی کنیم.

پس، در حالی که روی زمین زندگی می کنیم بی شک زندگی ما باید زندگی انابه و سپاس باشد؛ انابه برای گناه کاری مان و سپاس برای مهر بی کران آمیدا بودا.

پس از آن که در پاکبوم،<sup>۵۶</sup> زاده شدیم آن جا نمی مانیم؛ باید به آن هم نوعانی فکر کنیم که هنوز سخت در باتلاق زاد و مرگ اند. این فکر طبعاً ما را دوباره به یک زندگی کار روی زمین می کشاند.

زاییده شدن در پاکبوم را نباید به معنای معمولی و نسبی آن تعبیر کرد. «زاییده شدن» واقعاً به معنی «زاییده نشدن» است؛ تولد بی تولد است.

پاکبوم را نباید از روزن دویی تعبیر کرد. جهانی است فراتر از اضداد، آزاد بودن از دویی. پاکی و ناپاکی است. جهانی از پاکی مطلق است، ورای اندیشه ها و کلمات است.

## مکتب ذن ۵۷ — شهودگرایی ناب (چَن یا دیانَه)

مکتب ذن را مکتب دل بودا هم خوانده‌اند. بنا بر ادعای ذن، آن روشن‌شدگی که شاکیه‌مونی به آن رسیده به کلام در نمی‌آید؛ بل که بی‌واسطه از دلی به دل دیگر یا از سینه‌یی به سینه‌ی دیگر می‌رود. آن را یافت یا حصول ناگهانی خوانند چون که بی‌واسطه در این زندگی یافته می‌شود. مطابق آیین بودای مهاییانه، شصت کَلْپَه (دوران‌های بسیار دراز) یا دست‌کم سه بار زندگی لازم است تا انسان به روشن‌شدگی برسد. به طور کلی، بنا بر آموزه‌ی مهاییانه، بوداگی بدین گونه حاصل می‌شود: با گذشتن از پنجاه و دو مرحله از عمل دینی دشوار در طی یک دوره‌ی کَلْپَه‌های بی‌شمار، یعنی در زمانی بی‌پایان. به بیان دیگر، یافت ناگهانی بوداگی برای انسان‌های معمولی محال است، باین همه تمام انسان‌ها می‌توانند بودا شوند.

روشن‌شدگی یعنی دور انداختن صورت‌های گوناگون آرایش، مثل آز، خشم، شیفستگی، خودبینی، شک، نظر نادرست، و مانند این‌ها. اما جهان تجربه‌ی ما جهان خیر و شر است با تمام ترکیب‌های ممکنش، و ستردن آرایش ناممکن است.

شخصیت همیشه با مجاهدت روحی مستمر به کمال می‌رسد، اما یافت بی‌درنگ روشن‌شدگی محال است. لیکن مکتب ذن مدعی است که روشن‌شدگی از طریق دریافت این حقیقت که «دل، همان بودا است» ممکن است. این را شاید بتوان پرداخت دیگر این اندیشه‌ی شین‌گون دانست که بنا بر آن «شخص با این تن در این زندگی بودا می‌شود». در آموزه‌ی ذن مقصود از

اشاره‌ی به دل همین دل هر روزی ما نیست؛ چیزی است که شاید بتوان آن را دل بودا نامید. اما این دو، یعنی دل بودا و دل‌های ما را نباید با شونده‌هایی جداگانه و نافی یکدیگر گرفت، چون آن دو واقعاً یکی هستند اما فقط از طریق مجاهدت روحی مان می‌توانیم به این یکی بودن برسیم—و این آن چیزی است که روشن‌شدگی را می‌سازد.

مکتب ذن نماینده‌ی شکل افراطی خودکوشی یا خودنیرو است، و حتا چنین می‌اندیشند که آمیدا بودا را هم می‌توان در دل خود یافت.

تفاوت خود و نه-خود، آن طوری که دل مان می‌خواهد، چندان روشن نیست. با وسعت دیدگاه شخص خود او نیز وسعت پیدا می‌کند، اگر مردی فقط برای خودش زندگی کند، خود او محدود به خود اوست. اگر برای دیگران زندگی کند، خود او وسعت پیدا می‌کند و دیگران را هم در بر می‌گیرد. در خود بزرگ فرقی میان خود و نه-خود نیست. خود بزرگ چون هم خود دیگران و هم خود را شامل می‌شود، شاید بتوان آن را خود دیگر نامید. دیدن «دیگر بزرگ»، همان تا-ریکی (چی:: تا-لی، دیگرنیرو) است و دیدن «خود بزرگ»، همان جی-ریکی (چی:: زو-لی، خودنیرو). اولی نماینده‌ی مکتب جودو است، و دومی نماینده‌ی مکتب ذن. پس، نقطه‌ی اوج این دو مکتب یکی است.

وقتی خود و نه-خود یکی شود روشن‌شدگی یافته می‌شود و تمام کردارهای ما کردارهای بودا هستند. روشن‌شدگی حاصل چیزی نیست که از منبعی بیرونی تحمیل شده باشد؛ از آغاز حضور دارد. پیش از کشف این حقیقت، همه‌گونه آلاشی در انسان بود اما پس از آن تمام آلاش‌هایش به

کردارهای پاک تبدیل می شود. آرزو، خشم، خودبینی، به فضایل شریف تربیت (یا دستورها، شیله)، دیانه (یا، تفکر و مراقبه)، و فراشناخت [= سه آموزش] تعالی می یابند. «حتا آرایش هم روشن شدگی است»؛ «این جهان، خود پاک بوم است.» ۵۸

### نتیجه گیری

به طور کلی در آیین بودا، عقل مطلق (ژا: دی؛ چی: لی) در تقابل با افراد یا جزئی ها (ژا: جی؛ چی: شی) قرار می گیرد. عقل مطلق نتیجه ی تعقل است و نمی توان آن را واقعیت تلقی کرد. ما اغلب این را از یاد می بریم، و به جای آن که از اشیای فردی آغاز کنیم سعی می کنیم که از عقل مطلق شروع کنیم. عقل مطلق چیزی است که در پایانه ی تفکرمان سرانجام به آن می رسیم، و نباید آن را آغازگاه پژوهشمان در واقعیت بدانیم. خصوصاً، عقل مطلق را نباید به اعتبار زمان فهمید، که در آن مورد مسلم است به شکل نوعی باشنده ی واقعی فهمیده می شود.

زندگی فعال ما محصول تفکر نیست، بل که یک حقیقت واقعی است. چیزی است که از عقل مطلق بیرون آمده است، پس، شناسه یی نیست که با عقل مطلق در تضاد باشد. افراد عقل مطلق فردی شده نیستند، همان طور که ملت ها انسانیت جزئی شده نیستند. از آن جا که انسانیت یک انتزاع بی محتوا است، نمی توانیم حقایق ملموس ۵۹ زندگی را، که ما در مقام افراد تجربه اش می کنیم، از آن استنباط کنیم.

بنا بر مهاییانه، که متأخرترین تحول آیین بودا است، ما درست چنان که

هستیم از پیش بوداییم؛ این حقیقت را هر مهاییانی به عنوان یک اعتقاد راسخ<sup>۶۰</sup> درک می‌کند، و دیگران آن را به عنوان یک مسأله‌ی ایمان.<sup>۶۱</sup> آن‌هایی که ادراک بی‌واسطه‌ی این حقیقت را به شکل یک اعتقاد راسخ بیان می‌کنند نظری دارند که معروف است به «یافت آغازین و تربیت اسرارآمیز»<sup>۶۲</sup> و از این راه این جهان کنش‌ها را توضیح می‌دهند. آنان که ایمان به آمیدا را تعلیم می‌دهند نظری دارند که معروف است به «کردارهای سپاس»<sup>۶۳</sup> که «خود به خود و به طور طبیعی»<sup>۶۴</sup> از عمق دل انسان می‌جوشد.

## یادداشت‌ها

1. Hanayama Shinshō

2. Śākyamuni

۳. سه اندیشه‌ی سنتی خاص آیین بودای مه‌ایانه این‌ها است: ۱) همه چیز نپاینده است (*sarva-dharma-an*) ۲) همه چیز بی‌خود است (*sarva-saṃskāra-anityatā*)، و ۳) نیروانه، خوشدلی است (*nirvāṇam sukham*). گاهی اندیشه‌ی چهارمی هم به این‌ها اضافه می‌شود: همه چیز رنج است (*sarvam duḥkham*). در آیین بودای تیرِوَاَدَه (Theravāda) حقیقت اول همیشه این بوده است: «همه چیز رنج است»؛ و اندیشه‌ی «نیروانه، خوش‌دلی است» آورده نمی‌شود. چهار حقیقت جلیل سنتی آیین بودا این‌ها هستند: ۱) زندگی به تمامی مرکب از رنج است؛ ۲) رنج علت‌هایی دارد؛ ۳) علل رنج را می‌توان از میان برد؛ و ۴) برای از بین بردن این علت‌ها یک راه (راه هشت‌گانه) هست.

4. Parinirvāṇa

۵. در سخن گفتن از نیروانه معمولاً دو مرحله را باید در نظر داشت: ۱) اُو یو ته نه‌هان (*sopādhīśeṣa-nirvāṇa / u yo e nehan*)؛ نیروانه‌ی ناقص [یا، نیروانه‌ی با باقی‌مانده] و ۲) مُو یو ته نه‌هان (*nirupādhīśeṣa-nirvāṇa / mu yo e nehan*)؛ نیروانه‌ی بدون باقی‌مانده، یعنی آن حالت از نیروانه که در آن چیزی از کُرْمَه‌ی رنج باقی نمی‌ماند. حتا اگر همه‌ی ریشه‌های پندار، و بدین‌سان، علت انتقال از زندگی‌های بسیار از میان برداشته شود، باز تا زمانی که جسم شخص در زندگی کنونی

وجود دارد، که این فقط ثمره‌ی زندگی پیشین است، نیروانه‌ی او را ناقص می‌خوانند چون تا موقعی که او تابع یک زندگی گوشت و خون است، طبیعی است که از دردهای جسمی رنج ببرد، حتا اگر روانش روشن شده باشد. اما وقتی که وجود جسمی او نیست شود و دیگر چنین دردی احساس نکند، او کاملاً رهایی یافته است. این جا چنین نیروانه‌ی کاملی مقصود است.

ع نیروانه در درجه‌ی اول اصطلاحی است که دلالت دارد به رهایی از دردهایی که از زندگی کنونی پیدا شده، [و این حالت هنگامی دست می‌دهد که] وجود جسمی شخص کاملاً از میان رفته باشد. از طرف دیگر، این به معنای رسیدن شخص به فراشناختِ خود بودی (روشن‌شدگی) است، و رهایی از دردهای زندگی کنونی بی‌درنگ به تجربه‌ی دانش حقیقی خواهد انجامید، که این هم کار مثبتِ رهانیدن دیگران ایجاد خواهد کرد.

۷. گئوتَمَه (Gautama)، انسان است، با بیدار شدن به دَرمَه، که قانون گیتی‌روا است، بودا شد. وقتی دَرمَه بر انسانی فرمان‌روا باشد او را بودا می‌خوانند. در مصطلحات بودایی این را یکسانیِ دوسویه‌ی انسان و دَرمَه می‌خوانند.

۸ این را در مصطلحات بودایی آمیزش و یکسانیِ جهان‌های عینی و ذهنی خوانند.

۹. مَها-پَرِگیا پارَمیتا-سوتَره (*Mahā-prajñā-pāramitā Sūtra*)، که درباره‌ی شَوَیتِنَا (تُهیت، نیستی) سخن می‌گوید، اندیشه‌ی آغازین مکتب مهاییانه را نشان می‌دهد، و بدین وسیله شالوده‌ی تمام اندیشه‌ی بعدی مهاییانه را پی‌ریزی می‌کند.

10. sva-bhāva

11. śūnyatā

۱۲. شناسه برای object، و شناسه گر برای subject. م.

۱۳. nirvikalpa-jñāna، یا شناخت بی‌اختلاف و بی‌دویی. م.



۱۴. ناگار جونه (Nāgārjuna) را، که در جنوب هند متولد شده بود، می توان به حق پدر اندیشه ی مهاییانه دانست. او در هند بنیادگذار مکتب مادیمیکه بود؛ مکاتبی چون سن-لُون زُونگ (San-lun Tsung، ژ: فرقه ی سان رون)، و تِیْن-تایی زُونگ (ژ: تِن دایی شو) اعتقادات شان از این کتاب ها برگرفتند: موله-مدیمیکه-کاریکا، دواداسه-نیکایه-شاستره، و مها-پرگیا پارمیتا-شاستره.

۱۵. در آغاز غرض از نظریه ی شوئیْتا (تُهیت) این بود که این مفهوم پنداری یا موهوم را ریشه کن کند چون احتمالش هست که انسان به دام آن بیافتد، و از این رو، غرض از تِهیت، سخن گفتن از واقعیت [یا، حقیقت] به مثابه ی «نیستی»، یا «نبودگی» نیست. فقط موقعی که تمام پندارها از میان برود می توان تمام نموده را چنان که هست دریافت. در راه حقیقت، هم منفی و هم مثبت نشانه های راه اند. وقتی بپذیریم که این دو یعنی «حقیقتاً نیست» و هم «به گونه ی اسرارآمیزی هست»، هر دو یکی اند، به آن سطح از اندیشه می رسیم که این دو در آن حقیقت دارند. این دو جنبه تلفیق شده راه میانه (madhyamā-pratipad) خوانده می شود.

۱۶. دل یا جان، برای ما در این کتاب کمابیش بیان گر یک معنا است، با اندک تفاوتی در کاربرد، مثلاً در حوزه ی شش حس. م.

#### 17. Dharmadhātu

۱۸. مقصود از اصطلاح «سه جهان» یا «جهان سه گانه»، به طور کلی کلّ عالم است. پس از این روشن خواهد شد.

#### 19. Kegon

۲۰. تمام نموده ها یا پدیده های عالم حضور جاودانه دارند و در گذر زمان مدام تغییر می کنند و دیگرگون می شوند، و دل، همه را مهار می کند- یعنی، آنچه را که در عالم دل فهمیده

می شود می توان « هست » یا دارنده ی هستی دانست. از این رو، این نظریه را « ایدالیسم » خوانده اند. تمام آیین بودای مهاییانه به این یا آن شکل از ایدالیسم باور دارد.

۲۱. تین دایی یکی از مکاتب بودایی است که در چین بنا نهاده شد. تیئن-تایی دا-شی (جی-یی) (۵۳۸-۵۹۷) آن را سازمان داد و به کمال رساند. این مکتب شالوده ی اعتقاداتش را بر سددژمه پوندریکه-سوتره و موله-مدیمکه-کاریکای ناگارجوئه می گذارد. هوگه گن گی (تعلیمات ژرف سوره ی نیلوفر)، هوگه مون گی (مدخل ژرف به آیین نیلوفر)، ماکاشیکان (تعلیمات درباره ی آرامش و بینش به مهاییانه) سه اثر بزرگ نمونه به شمار می آیند.

۲۲. phenomenology: یا، پدیده شناسی، پدیدارشناسی. م.

### 23. sarva-dharmāṇāṁ dharmatā

۲۴. یا « همه ی شناسه ها چنین شکلی دارند »، تا آخر. م.

۲۵. یا، از چنین طبیعت اند. م.

۲۶. دربردارنده ی معانی کالبد، صورت، گون، با هم. م.

۲۷. samvṛiti-satya یا شناخت نسبی، حقیقت نسبی. می دانیم که در فارسی « دانستن » و « شناختن » یک چیز است. م.

۲۸. paramārtha-satyā: برترین حقیقت، حقیقت مطلق. م.

۲۹. سن. : Buddhataḥ، انگ: Buddhahood. بوداگی، بودائیت، بودایی، بودا شدن. م.

۳۰. آیا همان « نیم زافرشته و نیمیش خر » مثنوی (۱۵۰۲: ۴) نیست؟ م.

۳۱. پنج اسکنده یا پنج توده، که عناصر « خود » اند- خود جوهری در آیین بودا وجود ندارد- این ها هستند (۱) کالبد، یا شکل یا ماده، (۲) احساس، (۳) ادراک، (۴) حالات دل، و (۵) دانستگی.

۳۲. به این معناست که هر چیزی که در جهان هست در بخشی از اندیشه‌ی ما هست. البته، نیازی به این نیست که این اطلاق را خصوصاً به بخشی از اندیشه‌ی خودمان محدود کنیم، چون غرض این است که بگوییم در تمام روان‌ها، در یک جزء از جوهر، یا در یک اندیشه، همه‌ی آن‌های دیگر هم هستی دارند. اما، به عنوان یک تجربه‌ی شخصی، مسافر روشن‌شدگی، هم طبیعی و هم معقول است که شخص از یک بخش از اندیشه‌ی خودش شروع کند. بنا بر این، عمداً سعی می‌شود که یک اندیشه را در نظر بگیریم و بگوییم که «یک اندیشه، سه هزار». از نظر فلسفی، خصوصاً نیازی به این نیست که به یک اندیشه محدود شویم، بل که از دیدگاه عمل دینی، باید بر بخشی از اندیشه تأکید کرد. این یک مورد عملی است که در آن نسبت همه در برابر یکی را باید در دل خود، خصوصاً در یک بخش اندیشه، فهمید.

۳۳. که گون مکتب بودایی دیگری است که نماینده‌ی آیین بودای چینی است. «دین یک گردونه» (آیین بودای نه‌کا- یانه) است، که سینن- شوئو دا- شی (shou Ta-shih Hsien به ژاپنی Genjyu Daishi گن جیو' دای شی)، یعنی فا- زانگ (Fa-tsang ۷۱۲-۶۴۳)، آن را سازمان داد و به کمال رساند. تن‌دایی و که گون دو نماینده‌ی بزرگ فلسفه‌ی بودایی چینی‌اند. باورهای که گون بر او تسمک-ه - سو تره نهاده شده است. کارهای نماینده‌ی این مکتب این‌ها هستند: که گون تان گن کی (( Keron tangenki: یادداشت‌هایی در باب تعالیم ژرف سوره‌ی که گون) و که گون گوکیو شو (Kegon gokyōshō: فصولی در باب پنج تعلیم که گون).

34. Hua-yen

۳۵. self-origination: خودزایی را خودپیدایی هم می‌توان گفت. م.

۳۶. به ژاپنی، هوکایی تن گئی (hokkai engi): هوک یا هو، دَرَمَه یا آیین، یا اصل است؛

کایی، یعنی جهان؛ ٲن، شرایط (کوته‌نوشت این‌زن، علت و شرط‌ها)؛ گئی یا کی (برخاستن، کوته‌نوشت شو- کی، زاده شدن، برخاستن).

### 37. mutual interpenetration

۳۸. مکتب که‌گون درباره‌ی شی هوکائی (shi hokkai) سخن می‌گوید، که یک راه توضیح این جهان تمیزدهنده از چهار زاویه است: (۱) جهان تمیزدهنده‌ی عملی؛ (۲) جهان حقیقت فرجامین که بر بنیاد برابری قرار دارد؛ (۳) رابطه‌ی یک- و- نه- دو- نمودین و بودین؛ و (۴) جهانی که در آن هر نمود آزادانه با نمودهای دیگر بستگی دارد و با آن‌ها یکی است. هدف مکتب که‌گون بالا بردن دید شخص است تا برسد به چهارمین و حقیقی‌ترین دید.

۳۹. جوِگن ٲن گئی (Jūgen engi): جو، ده؛ گن، ژرف؛ ٲن، شرط‌ها؛ گئی یا کی، برخاستن، پیدا شدن. نظریه‌یی است که مراحل پیش‌گفته‌ی جی جی موگه هوکائی (jiji muge hokkai) در آن از ده زاویه بررسی می‌شود. فقط کسی که به حقیقت روشن می‌شود وارد اعماق ژرف فلسفه‌ی که‌گون می‌شود. از این جاست اصطلاح «گن مون» (دروازه‌ی ژرف) یا به شکل، کوته‌نوشت‌اش «گن». چون هر یک از این دو عنصر متقابلاً به عنوان یک شرط مؤثر است و سبب زایش نه تایی دیگر می‌شود می‌گوییم «ٲن گئی». ده سر این‌هاست: (۱) وقتی همه چیز در کنار هم، در وجود کامل‌شان، در یک مقوله‌ی زمان هستی داشته باشند هر یک کاملاً روی آن‌های دیگر نافذ است و یک‌دیگر را منعکس می‌کنند؛ (۲) وقتی که یکی و همه از دو سو در یک‌دیگر می‌آمیزند، گو این که هیچ‌یک فردیت خاص خود را از دست نمی‌دهد؛ (۳) وقتی یکی و همه آزادانه از دو سو با یک‌دیگر یکی شوند و وقتی که یک همه است و همه یک است؛ (۴) وقتی که یکی و همه از دو سو یکی‌اند و به هم در هم سرشته، به شیوه‌یی گوناگون نمودین می‌شوند و

با این همه پایانی نشان نمی‌دهند، مثل بازتاب‌های تمام گوهرهای شبکه‌ی ایندرا در یک‌دیگر؛ (۵) وقتی یکی همه را شامل شود و همه یکی را، با این همه، تمام مراحل یک و همه توازن و ثبات نشان می‌دهند؛ (۶) وقتی یک و همه، به طور محسوس یا نامحسوس، یک‌دیگر را پدید می‌آورند، اما هیچ گونه نظم تقدم و تأخری را نشان نمی‌دهند؛ (۷) وقتی که یک و همه به هم در هم سرشته شوند، همه در یک را دربر می‌گیرند؛ (۸) وقتی که چیزها جدا از هم وجود دارند از طریق زمان از دو سو به هم در هم سرشته می‌شوند. ما می‌گوییم «ده جهان»، چون گذشته و حال و آینده هست، و هر یک از این‌ها باز دارای سه جهان گذشته و حال و آینده است، که نه جهان را ترکیب می‌کند و می‌سازد، و، همان طور که نه جهان از دو سو در یک‌دیگر در هم سرشته می‌شوند و در یک بخش از اندیشه وجود دارند، نه تایی جداگانه و کل عدد ده را تشکیل می‌دهند؛ (۹) از این‌ها گذشته، وقتی همه چیز به شکل تجلی یک بخش از اندیشه درک شود؛ و (۱۰) وقتی که یکی دریابد و آشکار کند که هر واقعیتی با دژمه هماهنگ است.

۴۰. روکو سوئن نیو (Rokusō ennyū): روکو، شش؛ سو، شکل، صورت؛ ن، کامل؛ یو یا نیو هماهنگ کردن. اصطلاحی است گویای این نکته که در هر چیز شش شکل یا صورت دیده می‌شود، و به این ترتیب بیان‌گر هماهنگی دو سویه است: (۱) به مثابه‌ی هر نمودی که تمام صفات نمودهای دیگر را در خود دارد، مثل خانه که مشتمل است بر خرپاها و آجرها و مانند این‌ها؛ (۲) به مثابه‌ی وجودی در توده‌ی از همه چیز، مثل خانه که از خرپاها و آجرها و مانند این‌ها ساخته می‌شود؛ (۳) به مثابه‌ی تمام شرط‌ها که چون با هم شوند، موجودی را می‌سازند و یک‌دیگر را متلاشی نمی‌کنند، مثل خرپاها و آجرها و مانند این‌ها که با هم می‌شوند و خانه را می‌سازند؛ (۴) به مثابه‌ی همه‌ی چیزهایی که

ساخت‌های متفاوت دارند، مثل آجرها که با هم فرق دارند؛ (۵) به مثابه‌ی چیزی که با کار مشترک خرپاها و آجرها و مانند این‌ها به هستی می‌آید؛ (۶) هر یک پایگاه ثابت خود را دارد، مثل خرپاها، آجرها و مانند این‌ها که جلوه‌های وجودی خود را دارند، فی‌نفسه خود خانه‌اند که این‌ها اجزای آن‌اند. برای جزئیات بیش‌تر ← ج. تاکاکوسو؛ بنیادهای فلسفه‌ی بودایی (هونولولو، دانشگاه هاوایی، ۱۹۴۷).

۴۱. sōsoku، چی: .hsiang-chi.

۴۲. sōnyū، چی: .hsiang-ju.

۴۳. yennyū، چی: .yuan-yung.

۴۴. muge، چی: .wu-ai.

۴۵. از نظر تاریخی که بگوییم، شین‌گون یک دین خاض‌فهم [یا باطنی] است که در هند پیدا شد، و از آن‌جا به چین و بعد به ژاپن رسید. اما شین‌گونی که نماینده‌ی آیین بودای ژاپنی است، نظام الهیاتی‌اش را کۆکایی، که کۆبُو دای‌شی (۷۷۴-۸۳۵) هم خوانده می‌شود، کامل کرده است. کۆکایی را حکومت ژاپن به چین فرستاده بود تا در آیین بودا پژوهش کند. این مکتب شالوده‌ی اعتقاداتش را بر دای‌نیچی کیو (Dainichikyō، مه‌دا-ویروچَنابَی-سم بودی-سوتره، Mahā-vairocanābhi-sambodhi-sūtra) و کونگۆ-چو کیو (Kongōchōkyō) (Vajra-śekhara-sūtra) نهاده است. این سوره‌ها که سرشتی خاض‌فهم دارند در حدود ۶۰۰ تا ۸۰۰ م در هند پدید آمدند، و شوُبَکَه رَسِیما (Śubhaka-rasīma، به ژاپنی زِن‌مویی، ۶۳۷-۷۳۵)، وَجَرَه‌بودی (کونگۆچی، ۶۷۱-۷۴۱)، اَموگَه-وَجره (فۆکۆ، ۷۰۵-۷۷۴)، و دیگران آن‌ها را به چین بردند.

۴۶. چون این مکتب در اصل بر خودآگاهی-کیفیت-روشنی‌بخشی که انسان دارای آن

می‌شود تأکید می‌کرد به این نتیجه رسید که شاید بتوان گفت لحظه‌یی که شخص آگاه است که او کسی جز بودا نیست به بوداگی رسیده است.

۴۷. چون در مکتب که گون تأکید از نظریه‌ی ری جی موگه ( *riji muge*: نبود حجاب میان عقل مطلق و اشیای فردی) به نظریه‌ی جی جی موگه (نبود حجاب در میان اشیای منفرد) منتقل می‌شود، بنا بر این در مکتب شین‌گون، که دنباله‌رو که گون است، امور وابسته به جهان جزئی‌ها یا کثرت (جی) بسیار ارزش‌مندتر از اموری است که به جنبه‌ی عقلی یا کلی (ری) اشیای وابسته است.

۴۸. آن‌چه رهنمودهای آیینی یا مجوزهای آیینی ( *ritualistic prescriptions*) خوانده شده، در آیین بودا، *vidhi* یا *kalpa* است ( *Takaakusu, Jujiro. The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu: HU. 1956, p. 148.*) که در سنسکریت به معنی تجویز، جواز، حکم، فرمان، دستور، قاعده، طریقه، آیین، نظم؛ روال، رهنمود ... و مانند این‌ها است. ( *A. A. Macdonell, A Practical Sanskrit Dictionary, London: OUP. p. 284.*) م.

مکتب شین‌گون متفاوت از مکاتب دیگر آیین بودای مهاییانه است از این نظر که شین‌گون بیش‌تر بر مناسک و آیین تأکید می‌کند تا بر سوره‌ها. در این کتاب‌های مقدس راه‌های عملی و وسیله‌ی بودا شدن با سخن، شکل‌های جسمانی، پیچ و واپیچ‌های انگشتان (مؤدزه)، و اندیشه‌ها بیان می‌شود.

۴۹. *tathāgata*، انسان کامل، در لغت، چنین رفته یا آمده، یعنی بودا.  
۵۰. به این معنا است که تن، کلمات، و دل بودا یا بوداسف با تن و کلمات و دل کسانی که به نظام شین‌گون عمل می‌کنند می‌آمیزد. بودا و خود ما به هم در هم سرشته یکی می‌شوند، آگاه سه سر. تن و گفتار و اندیشه‌ی بودا به ما افزوده می‌شود و ما آن‌ها را نگه می‌داریم.

۵۱. مکتب جودو یکی از نماینده‌های آیین بودای ژاپن است. آن را *گینکو* (هونین، ۱۱۳۳-۱۲۱۲) پایه‌گذاری کرد و آموزه‌اش را بر بنیاد سه سوتره و یک شاستره گذاشته بود، یعنی بر دای *موریو جیو کیو* (*Daimuryōjūkyō* به سن: *سوکاوتی ویوهه* - سوتره‌ی بزرگ)، کان *موریو جیو کیو* (*Kanmuryōjūkyō* به سن: *آمیتایوردیان* - سوتره)، *آمیدا کیو* (*Amidakyō* به سن: *سوره‌ی سوکاوتی ویوهه* - سوتره‌ی کوچک)، و جودورون (*Jōdoron* به سن: *آپریمیتایوس* - سوتره شاستره) از *وسوبندو*. کتاب اصلی او *سن چاکو هونگان نمبوتسو شو* (*Senchaku hongan-nembutsu-shū*) (مجموعه‌یی از ابیات درباره‌ی *نمبوتسو*ی بهترین سوگندگزیده) است که شاگردان‌اش آن را دنبال کردند. *شینران* (۱۱۷۳-۱۲۶۲)، یکی از شاگردان‌اش، این آیین را سازمان داد. از آن پس، مجالس *بن آ* (۱۱۶۲-۱۲۳۸) و *شوکو* (۱۱۷۷-۱۲۴۷)، شاگردان دیگر *گینگو*، را جودو شو خواندند، و در مقابل آن مکتب *شینران* را جودوشین شو، یا فقط *شین شو* خواندند. *تعالیم* این دو مکتب راهنمای انسان‌هایی است که در *پاکبوم* خاوری زاده شوند، آنان را *آمیدا بودا* رستگار خواهد کرد. در مکتب اول ذکر نام *آمیدا بودا*، یعنی «*نامو آمیدا بوتسو*» را شرط رستگاری دانسته‌اند، و در مکتب دوم شرط رستگاری را فقط *سیلان* خودجوش احساس درونی سعادتمندی پس از قبول این ایمان می‌دانند، و تکرار نام *آمیدا بودا* را به هیچ وجه شرط رستگاری نمی‌شمرند.

## 52. Pure Land Buddhism

۵۳. از نظر سنت، مسیر درست بوداسف‌های *مهایانه* مسیر عمل است به مدت یک دوره‌ی طولانی، که سه *آسنکیه‌ی بزرگ* (*asamkhyā*: دوران‌های بی‌شمار) را شامل می‌شود، و سپس شکفتن به صورت یک بودا است. این «*راه دشوار*» است. *آمیدا بودا* بود که سوگند خورد و بودا شد تا تمام کسانی را که نمی‌توانند با نیروی خودشان روشن شوند رستگار



کند. بودا شدن از طریق ایمان مستقیم به سوگندر آمیدا بودا (که مردمان همه‌ی زمان‌ها و سرزمین‌ها را خواهد رهانید) بی‌نهایت آسان و ساده است، و به این ترتیب آنان فقط از راه ایمان رستگار می‌شوند. ناگارجوئه «راه آسان» را متمایز از «راه دشوار» بوداسف‌ها می‌شمرد، و آن را درخور کسانی می‌دانست که نمی‌توانند سختی راه دشوار را تحمل کنند.

۵۴. همه می‌دانیم که توان انسان محدود است، اما همیشه آسان نیست که عمیقاً در خودمان تفکر کنیم و نادانی‌مان را احساس کنیم و بدانیم که به تمامی پوشیده در بدی‌هاییم و توبه کنیم. اما شخص تا موقعی هم که عمیقاً در نادانی و بدکاری خود تفکر نکند، نمی‌تواند به آسانی رستگاری آمیدا بودا را در خود احساس کند. وضع چنین است، گرچه شاید راه آسان به نظر آید (که هدایت شدن است به نیروی دیگری)، اما پیمودن آن به پاکی و صداقت برای هر کسی آسان نیست؛ شاید ایمان داشتن به نظر ساده بیايد، اما آسان نیست. از این جاست که شین‌ران می‌گوید «هیچ چیز دشوارتر از داشتن ایمان کامل نیست».

۵۵. در دای‌موریوجوکیو (سوکاوتی ویوهه - سوتره‌ی بزرگ) آمده که آمیدا بودا سوگندها می‌خورد که هر گاه در آینده به روشن‌شدگی کامل برسد همه‌ی مردمان و همه‌ی سرزمین‌ها را رستگار کند.

۵۶. مطابق ایمان مکتب جودو، مرگ بازگشتی از این جهان ناسوت به یک زندگی جاودانه و حقیقی است. از این رو، این را نمی‌شود مرگ گفت، بل که تولد است. بنا بر این، این را «رفتن و زاده شدن» می‌خوانند. اما رفتن و زاده شدن در پاک‌بوم مقصد غایی ما نیست؛ اما از آن‌جا که رهانیدن دیگران در این جهان زندگی محدود ممکن نیست پس مقصد، رهانیدن دیگران است پس از زاده شدن آن‌ها در پاک‌بوم، از طریق بودا شدن و از نو پیدا

شدن آزادانه و بی‌آزار در تمام جهان‌ها، برای کامل کردن وظیفه‌ی خود در رهانیدن دیگران. و چون هم رفتن و هم بازگشتن را نتیجه‌ی نیروی آمیدا بودا می‌دانیم آن را «ته کو» می‌خوانیم، که در مصطلحات پذیرفته‌ی آیین بودای مه‌ایانه، به معنی برگرداندن نیکوکاری خود است به دیگران. [به سن: پَری نامَنَه parināmana. بر دو گونه است، یکی برای تولد در پاک‌بوم آمیتابه، یعنی اوسو (ōsō)؛ و دیگری برای بازگشت از پاک‌بوم به این جهان برای رهانیدن دیگران، یعنی گَن سو (gensō) (فرهنگ ژاپنی-انگلیسی، توکیو ۱۹۹۱، ذیل EKŌ. م.] اما در مکتب جودو، خصوصاً در مکتب شین-شین‌ران این اصطلاح «تلویحاً به معنی «داده شدن از طریق نیروی بزرگ آمیدا بودا» است. پس، باید دانست که چرا گفته شده‌اند «با دیگر نیروی مطلق». هر چیزی را برخاسته از عنایت آمیدا بودا می‌دانند.

۵۷ مکتب ذن (چی: چَن) یک مکتب عملی آیین بودا است. آن را بودی دَزمَه (۵۱۶ م) به چین آورد، و از آن‌جا ای‌سای (۱۱۴۱-۱۲۱۵)، دُگِن (۱۲۰۰-۱۲۵۳)، و دیگران آن را به ژاپن آوردند، و به شکل رین‌زایی-شو و سوئو-شو در ژاپن شکوفا شد. یک مکتب آیین بودای مه‌ایانه است که عمیقاً در خور درونی شخص نفوذ می‌کند و سرشت نهادین یا فطری بوداگی را، که ما همه آن را در خود داریم، آشکار می‌کند بدون آن که به شرح دستورهای سوترها بپردازد یا متکی به اعمال بیرونی و مادی و آیین‌ها باشد. ذن یکی از برجسته‌ترین مدافعان آیین بودای چی-ریکی، یعنی «آیین بودای خودنیرو» است، یعنی با سعی خود، که کاملاً در مقابل مکتب جودو قرار می‌گیرد که آیین بودای تا-ریکی، یعنی «آیین بودای دیگرنیرو» است، به معنی با سعی دیگری.

۵۸ یعنی یک بوم، آرمانی، آرامش و فرزاندگی.

۵۹ concrete: مجسم و ملموس، انضمامی، در مقابل abstract: انتزاعی، مجرد. م.

۶۰. این آیین بودای جی ریکی است.

۶۱. این آیین بودای تا-ریکی است.

۶۲. وقتی کسی می‌داند که از پیش به بوداگی رسیده است، عمل بعدی او، به عنوان یک مسیر طبیعی رویدادها، مثل عمل بودا خواهد بود. یعنی چیزی نیست که مثبت و فعال نباشد.

۶۳. یعنی از آن لحظه که شخص به این اعتقاد رسیده که از پیش رهایی یافته‌ی بودا است، مسیر طبیعی رویدادها به زندگی‌یی خواهد انجامید که اعمال ما در آن به شکرگزاری بدل خواهد شد، که پاسخ دادن به عنایت بزرگ آمیدا بودا است و زندگی روزمره‌ی ما باید مرکب از شکرگزاری شاد باشد، و نتیجه‌اش این خواهد شد که زندگی ما در هر مرحله‌یی از کارهای اجتماعی، زنده و مثبت خواهد بود.

۶۴. طبعاً رهایی یافتن به دست آمیدا بودا یک زندگی شاکرانه است.

میاموتو شوئسون<sup>۱</sup>

## رابطه‌ی نظریه‌ی فلسفی با امور عملی در ژاپن

### ۱. آرمان دولت ملی. شاهزاده شوئوکو<sup>۲</sup>

پیش از آن که آیین بودا در قرن ششم میلادی به ژاپن معرفی شود، هیچ گونه فعالیت فلسفی در این کشور وجود نداشت. مردم زمانه پرورده‌ی هیبتی بودند که شین تو<sup>۳</sup> سستی در برابر طبیعت و سادگی آن نشان می‌داد. آن سنت هنوز به شکل یک «نسخه‌ی دقیق ایمان باستانی، باقی مانده است، درست مثل ایزدکده‌های<sup>۴</sup> چوبی ایسه که هر بیست سال یک بار از نو ساخته می‌شود و کمایش معماری زمان‌های ماقبل تاریخی را حفظ می‌کند.» زیبایی سادگی

آن به شکل خطوط مستقیم در آرامش پیرامونه‌هایش<sup>۴</sup> دیده می‌شود. درختان کهن سال و جوباره‌های آرام نشان‌زیبایی زندگی آغازین‌اند. ژاپنی‌آغازین زندگی کاملی داشت. این راه زندگی قطعاً یک راه عملی بود، گو این که چندان رغبتی به استدلال مفهومی در آن نبود. نفوذ چین، از راه کره، این سادگی را دیگرگون کرد.

تماس با زمین‌لاد<sup>۵</sup> آسیا می‌بایست یک دیگرگونی عظیم و یک توسعه‌ی پیچیده در اندیشه و فرهنگ ژاپنی ایجاد کرده باشد. در یک گزارش باستانی آمده است:

در [سال] ۵۳۸ [بنا بر نی‌هون‌گی در سال ۵۵۲]، سیونگ-میونگ،<sup>۶</sup> شاه پائکچه (کودارا)، بشیرانی نزد کیم‌می،<sup>۷</sup> امپراتور ژاپن، فرستاد با هدایایی مشتمل بر یک پیکره‌ی شا‌کابوتسو [شاکیه‌مونی بودا] از زر و مس، چند پرچم و چتر، و چند سقوتره، و گفت: «این در میان آیین‌ها والاترین است، اما روشنگری‌اش دشوار و دشوارفهم است. حتا امیر جوو<sup>۸</sup> و کُن‌فوسیوس به دانش آن نرسیدند. تواند که نیکی و پاداش بی‌شمار و بی‌کران آورد و بدین گونه یافت. برترین فرزانی از آن به حاصل آید. مردی را مجسم کنید که گنج‌ها دارد به رضای دل، و می‌تواند تمام آرزوی خویش برآورد. هم بدین گونه باشد این آیین شگفت. هر نیایش آن کامل است و هیچ کاستی ندارد. وانگهی از هند دور دست به سیه‌هان [کره] آورده شده، و این جا همگان آن را به حرمت پذیرفته‌اند. از این رو، خادم شما فروتنانه خدمتگزارش را روانه کرده که آن را به آن دربار همایونی بیاورد و در سراسر استان‌های وطن بگستراند، تا این

سخن بودا را به انجام رساند که فرموده است «دَرَمَه‌ی من به خاور گسترش خواهد یافت.»<sup>۹</sup>

امپراتور زیبایی پیکره‌ی بودا را از ته دل ستود. این رویداد در فهم دلیل گسترش تندآهنگ آیین بودا در میان ژاپنی‌ها و اثر آن در کرد و کار زندگی آنان بسیار مهم است. نه در هنر باستانی شین تو و نه در پرستش آیینی آن پیکره‌ی وجود نداشت، حال آن که آیین بودا الهام‌بخش پیکرتراشی و نقاشی پیکره‌ی بودا در هند و آسیای میانه، چین و کره بود. هنر بزرگ بودایی - کاماکورا<sup>۱۰</sup> از پیش، تا سال ۵۳۸ در زمان پادشاهی امپراتور کیم‌می، به مدت چند صد سال ادراک روحی عمیقی را در کشورهای تحت نفوذش پرورانده بود.

تا آخر قرن ششم، بحران بزرگی دامن‌گیر ژاپن شد که پیامدش از دست دادن قلمروهای قدیمی ژاپن در شبه جزیره‌ی کره و نیز شکست متحدش، یعنی سرزمین پانکجه بود. اما شمار بزرگی از پناهندگان کره‌یی، از جمله بسیاری از هنرمندان و صنعت‌گران بودایی، ژاپن را همراهی می‌کردند، درست مثل زمانی که ایلغارهای مغولان بحران سازگشت و سبب شد که بسیاری از استادان زن، در دوره‌ی کاماکورا (۱۱۹۲-۱۳۳۱)، از چین عهد دودمان سونگ جنوبی (۱۱۲۷-۱۲۷۹) به ژاپن بگریزند. انقلابی که آیین بودا پدید آورد هم اخلاقی بود و هم ادبی و هنری. آرزوی شو توکو تایشی (۵۷۴-۶۲۲)، که شاید بتوان او را بنیادگذار واقعی آیین بودای ژاپنی به شمار آورد، این بود که ضوابط اخلاقی بهتری به مردم بدهد. به یک چنین نابغه و دولت‌مرد - فیلسوفی نیاز بود که شکل و سیمای دولت ملی ژاپن را در بحرانی‌ترین دوره‌ی ورود آن به جمع ملت‌های متمدن جهان به قالب بزند.

شاهزاده شو تو کو<sup>۱۱</sup> ( «شو تو کو» در لغت به معنی «نیروی اخلاقی شاهانه» است )، که معاصر آگوستین کانتربوریایی و حضرت محمد [ ص ] است، ولیعهد امپراتور سوئی کو بود. در سال ۵۹۳ به این مقام رسید، که این تقریباً نیم قرن پس از معرفی رسمی آیین بودا به ژاپن است. آیین بودا در این زمان بیش تر دین مهاجران، پناهندگان، دیپلمات ها، بازرگانان، و خاندان شاهی بود. این خاندان در پی آن بود که از ابزارهای اقتصادی، سیاسی، دینی و فرهنگی استفاده کند تا از دودمان ها یا طوایف نیرومند و امیران فتودال امتیازاتی به دست آورد. در آن روزگار خاندان شاهی می بایست به برتری دست یابد، چرا که طوایف و امیران فتودال تقریباً از نظر امتیاز با آن برابر بودند.

آن چه سبب شد که خاندان شاهی در مقام یک قدرت پادشاهی تقویت شود اندیشه ی بودایی ـ مهایانه (گردونه بزرگ) و نیکا یانه ی (یک گردونه) حقیقت، و روح ـ روشنی یافته ی انسان ها بود. این اولین تلاش [ژاپن] در راه استفاده از اندیشه ی فلسفی در امور عملی است.

مشخصه ی آیین بودای ژاپنی از کهن ترین زمان ها این بود که از سه گوهر بودایی ( یعنی بودا، دژمه، یا آیین، و سنگه یا انجمن رهروان)، فقط بودا را می پرستیدند. پَرسته ی<sup>۱۲</sup> اصلی (هون زون) ـ [فرقه های بودایی] بودای کیهانی یا جاودانه بود مگر فرقه های ذِن ( چَن )، که بودا شاکیه مؤنی را می پرستیدند. و این همیشه با امپراتورپرستی و نیاپرستی رابطه ی تنگاتنگی داشت. به این دلیل است که آیین بودا [ی ژاپنی] از نظر منش خیلی بیش از چین و هند مؤمنانه و ملی گرا شد. در این دو کشور بر دژمه به عنوان اندیشه ی

فلسفی و سَنگه در زندگی دیرنشینی تأکید می‌شد. بعدها خط پیوسته‌ی شجره‌ی شاهی بر فرقه‌ی شین در قبول جانشینی ـ خونی بر جانشینی ـ دَرَمَه، که در آیین بودا رسم بود، تأثیر گذاشت، و بنا بر این در جانشینی شجره‌ی شین‌ران آن که پیش‌کسوت‌تر از همه است سر و بزرگ فرقه‌ی شین می‌شود. شاید هنگامی بتوانیم از این نظام غیرعادی نشانی پیداکنیم که دلیل حرمت خاص شین‌ران را به شاهزاده شو توکو بدانیم. شین‌ران ستایه‌های (واکان) بسیاری را به او تقدیم کرده است که در آن‌ها می‌گوید «واکوکو نو کیوشو شو توکو و»<sup>۱۳</sup> (شو توکو به راستی پادشاه ژاپن است). شاهزاده شو توکو «در آیین بودا یک بنیاد کلی یا جهان‌شمول برای پیوند میان فرمان‌روا و فرمان‌پذیر پیدا کرد. او به یاری آرمانش توانست به وحدت ملی دست یابد و روح دودمانی را مستفاد آن کند»<sup>۱۴</sup>.

شاهزاده شو توکو از اندیشه‌ی کُنفُوسیوسی ـ آسمان، زمین و انسان هم سود جست تا اقتدار مرکزی دربار را بنا نهد. این نکته در ماده‌ی سوم مشهور قانون اساسی هفده‌ماده‌یی (جوشیچی ایجو کیم پو)<sup>۱۵</sup> او منعکس شده است:

۳. هنگامی که فرمان‌های شاهانه به تو رسد، در فرمان‌برداری موبه‌موی از آن کوتاهی مکن. شاه، آسمان است و امیر، زمین. آسمان در بالا می‌گسترد و زمین نگاه می‌دارد. هرگاه که چنین باشد، چهار فصل در سیر درست خود از پی یکدیگر می‌آیند، و نیروهای طبیعت کارایی خود را به دست می‌آورند. اگر زمین می‌خواست در بالا گسترده شود، آسمان به راستی فرو می‌ریخت. پس، از این جاست که چون شاه سخن می‌گوید امیر گوش می‌کند؛ و چون مهتر کار می‌کند کهنتر پیروی می‌کند. در



نتیجه، هنگامی که فرمان‌های پادشاه به شما می‌رسد در انجام موبه‌موی آن کوتاهی نکنید. اگر در این امر سهل‌انگاری شود، پیامد طبیعی آن، ویرانگی است.

اما او این اندیشه را نادیده گرفت که می‌گوید اگر سلطنت ناهمخوان شود اراده و حرکات آسمان آن را از میان برمی‌دارد. تأکید بر نیاز به بحث‌های عمومی و همکاری مردم ناشی از تأثیرات اصل گردش متقابل یین-یانگ، دائوی و اصل کُنْفُوسِوُسی، میانه، و برابری دموکراتیک بودایی است؛ مثلاً:

۱۰. از خشم دست بداریم، و از نگاه‌های خشم‌آلود بپرهیزیم. نرنجیم آن‌گاه که دیگران چون ما نیستند، زیرا که انسان‌ها همه دل دارند، و هر دلی گرایش‌های خاص خود را دارد. درست آن‌ها نادرست ما است، و درست ما نادرست آن‌ها. نه ما بی‌گمان فرزانه‌ایم، و نه آنان بی‌شک ابله‌اند. ما هر دو فقط انسان‌های معمولی‌ایم. چه‌گونه کسی می‌تواند قاعده‌یی بگذارد که با آن درست از نادرست بازشناخته شود. زیرا که ما همه، یکی با دیگری، دانا و نادان، به‌کردار یک حلقه‌ایم که سر ندارد. پس، هرگاه که دیگران راه خشم باز کنند، بیایید ما به خلاف آنان از خطاهامان بترسیم، گیرم که تنها ما محق باشیم، بیایید از جمع پیروی و چون آنان عمل کنیم.

۱۵. روگرداندن از آن چه خصوصی است، و روکردن به آن چه عمومی است—این است طریقت وزیران. حال اگر مردی دستخوش انگیزه‌های خصوصی باشد، بی‌گمان احساس خشم در او پیدا خواهد شد، و اگر دستخوش احساس‌های خشم‌آلود شود بی‌گمان از رفتار هماهنگ با دیگران باز می‌ماند. و اگر در رفتار

هماهنگ با دیگران ناکام شود به یقین منفعت عام را فدای احساس‌های خصوصی‌اش خواهد کرد. خشم که پیدا شد در نظم اخلال می‌کند و سدّ راه قانون می‌شود. پس، در آغاز سخن گفته شد که مهتر و کهتر باید هماهنگ باشند. این جان کلام است.

شوئوکو در پی حفظ هماهنگی. زیر فرمان شاهی بود، چنان که در ماده‌ی اول دیده می‌شود:

۱. هماهنگی را باید ارج نهاد، و پرهیز از کشاکش. نادادگرانه را باید بزرگ داشت. انسان‌ها همه دستخوش تعصب‌اند، و هوش‌مندان اندک‌اند. پس، کسانی هستند که از سروران و پدران‌شان سر می‌پیچند، یا اقطاعی با روستاهای همسایه دارند. اما، هنگامی که مهتران هماهنگ و کهتران دوست باشند، و در گفت‌وگوی داد و ستد سازگاری باشد، آرای درست در باب کارها خودبه‌خود پذیرفته خواهد شد. پس آن‌گاه، کاری هست که نتوان به انجام رساند؟

شاهزاده شوئوکو در غنای زندگی ملت یاری‌ها کرد. گفت هنرها و علوم شناخته‌شده‌ی قاره را به ژاپن آوردند و با آن سازگار کردند، و این نکته‌ی جالبی است که غیرطبیعی هم نیست «که در قرن‌های بعد، معماران، و درودگران، پیکر تراشان و صورت‌گران، هنرمندان گل‌آرا، استادان کمان‌گیری، با سازمان‌دهی تای‌شی-کو، یعنی اتحادیه‌ی شوئوکو تای‌شی، هر یک

مطابق رسته‌ها و راسته‌های خود، و با برپایی جشن‌های تایشی. شان شاهزاده را همچون قدیس. حامی خود بستایند.<sup>۱۶</sup>

شاهزاده شوئوکو در سال ۶۲۲ در ۴۹ سالگی درگذشت. همسرش نیز یک سال بعد درگذشت. بزرگ‌ترین پسرش، یاماشیرو، که معروف بود وارث مسلم اوست، با همسرش دست به خودکشی غم‌انگیزی زدند و این موقعی بود که طایفه‌ی مغرور سوگا به آنان حمله کردند. این طایفه در حذف هر قدرتی که سنگ راه جاه‌طلبی ایل‌اش بود بسیار بی‌رحم بود. ناگفته نماند که دودمان شوئوکو با دودمان سوگا پیوند خویشی بسیار نزدیکی داشت. «او چون شهید مُرد، در میان نشانه‌های آسمانی، آن گونه که به ما گفته‌اند، و [پسری] شایسته‌ی پدر خویش.» او گفت «اگر سپاهی گرد می‌آوردم و به سوگا حمله می‌کردم، بی‌گمان پیروز می‌شدم. اما نمی‌خواستم به خاطر یک تن، ملتی را نابود کنم!» بدین گونه، او و خانواده‌اش در برابر پیکره‌ی بودا به زندگی‌شان پایان دادند. تمام خانواده‌ی شوئوکو این شعار را رعایت می‌کردند که «همه چیز ناپایده است، و تنها یک حقیقت هست که همان آیین بودا است.» سوزن‌دوزی این شعار را می‌توان در دیوارکوب. ین جو کوکو مندَره دید<sup>۱۷</sup> (مندَره [مَندَله] یی که دیار زندگی آسمانی را مصور می‌کند). این را بانو تاجیبانا-نو-ئوئیراتسومی به یاد او دوخته بود. در این دوره‌ی آغازین. معرفی آیین بودا، می‌توان در زندگی و شیوه‌ی رفتار خانوادگی شوئوکو، که نمونه‌هایی فرامعمولی بودند، دید که چه گونه آموزه‌ی بودایی امور عملی را هدایت می‌کردند.

بسیاری از تاریخ‌نگاران و دانش‌مندان کنونی فکر می‌کنند که شاهزاده

شوتوکو بنیادگذار تمدن ژاپنی است، زیرا که قانون اساسی هفده‌ماده‌یی، و شروحي بر سوره‌های سَدَ دَزَمَه پُونْدَرِيَكِه، شِرِمالا، و وِیْمَلِه کِیرَتِی،<sup>۱۸</sup> و مانند این‌ها را، به او نسبت می‌دهند. هر چند شاید این دستاوردها را بعدها ساخته و پرداخته باشند، اما دلیل نسبت دادن آن‌ها به شاهزاده شوتوکو این است که شخصیت او، تراژدی او، و فدا کردن تمام خانواده‌اش ملت را به پرستیدن او کشاند. ژاپنی‌ها پیش از او به شکل یک ملت، متحد نشده بودند، زیرا که برای این اتحاد نیاز به یک شخصیت آرمانی بود که ژاپن نداشت. از زمانی که شاهزاده شوتوکو بت ژاپن شده، عقیده بر این است که او خاستگاه هر چیز آرمانی و فرهنگی است. هفت معبد بزرگ نیز به او منسوب است: معابد هُورِیُوجِی، شِی\_تِن\_نُوجِی، چو\_گُوجِی، هاچِیوکا\_دِرا (کُورِیُوجِی)، ایکه\_جِیرِی\_دِرا (هوکِی\_جِی)، تاجِیِبانادِرا، و کاتسُورا\_گی\_دِرا.

شِی\_تِن\_نُوجِی یک نمازخانه‌ی بودایی بود که امروزه نیز همچنان معبد مرکزی اوسا کا است. و در اصل مشتمل بر چهار نهاد بود: (۱) کیودِنین (به معنی معبد کشتزار احترام) ... برای تربیت و علم‌آموزی؛ (۲) سه\_یا\_کُویِن (معبد درمان‌گاه)؛ (۳) هیدِنین (معبد کشتزار مهر و همدردی)، و درمان‌گاهی برای درماندگان؛ (۴) ریو\_یو\_یین (معبد بیمارستان یا آسایش‌گاه). آن را در دامنه‌ی تپه‌یی در انتهای شرق دریای داخلی ساخته بودند. دریای داخلی یک شاهراه آبی بود که ژاپن مرکزی را به استان‌های غربی و کره و چین متصل می‌کرد، و هنوز هم همین طور است. به این ترتیب، این معبد در محلی ساخته شده بود که مهاجران، صنعت‌گران، مبلغان دین و سفیرانی که از قاره می‌آمدند مسیرهای دریایی‌شان آن‌جا تمام می‌شد و در

ژاپن مرکزی پیاده می شدند... می توان مجسم کرد که نوآمدگان از قاره وقتی که در این بندر پیاده می شدند چه گونه تحت تأثیر روح همه فراگیر بودایی موجود در این معبد بنانهادهی فرمانروای این سرزمین قرار می گرفتند... می توان گفت که شی تن نوجی را برای پذیرایی از این بیگانگان ساخته بودند.<sup>۱۹</sup>

۲. آیین بودا به مثابه‌ی دین نگهبان ژاپن — و زجر و آزار منتقدان اش  
اغلب در توصیف آیین بودای ژاپنی عبارت «دین دولتی» و «دین نگهبان» را به کار می‌برند، اما توجه به این نکته مهم است که معانی این اصطلاحات در موقعی که ملتی همچنان مراحل شکل‌گیری را می‌گذراند کاملاً متفاوت از آن چیزی است که معمولاً از این لغات می‌فهمیم. اولین شکل آیین بودای ژاپنی مجموعه‌یی بود از ایمان‌های مهاجران، دینی بود که از بیرون وارد شده و سرچشمه‌یی از نعمات مادی و این جهانی بود، و از این گونه چیزها. بر منافع و فوائد این جهانی ناشی از ستایش فضیلت‌های بودا تأکید می‌شد، و کمابیش به طور کلی خبری از یک ایمان واقعی به این تعالیم و یا از فهم آن‌ها نبود. تصور عمومی بر این بود که با پرستش بودا «دفع بلا یا خواهد شد و سعادت پدید خواهد آمد.» این روحیه‌ی پایه‌یی حتا پس از آن که آیین بودا از سوی دربار شاهی قبول عام یافت باز هم ادامه پیدا کرد و سرانجام به آن‌جا رسید که نفوذش در مراسم دولتی تعیین‌کننده بود. حتا امروزه هم دین‌های نو پس از جنگ که در پاسخ نذر و نیاز وعده‌ی شفای درد و رفع فقر می‌دهند مبین این روحیه‌ی پایه‌یی اساسی‌اند که ژاپنی‌ها را بر آن داشت که بودا را به خاطر

نعمت‌های این جهانی پرستند. این نشان آگاهی دینی-ابتدایی مختص ژاپنی‌ها نیست، چون حتا در این عصر علمی مدرن هم ایمان برای توده‌های مردم یک جاذبه‌ی این جهانی و مادی دارد. این در سرشت انسان هست که عمر دراز بخواهد، عمری به دور از بیماری و مرض، ایامی سرشار از سعادت، و مانند این‌ها. نکته‌ی مهم این است که آیا این آرزوی بنیادی انسان تا آن‌جا تکامل یافته که این نعمت‌ها را برای تمام بشریت بخواهد؟ در آیین بودای ژاپنی، جهت دعا و نماز پرستنده عموماً به سوی بودا است، نه فقط برای خودش بلکه برای همه‌ی مردم، برای کشور و به خاطر جامعه. در مراحل اولیه‌ی معرفی آیین بودا به ژاپن یک دولت پادشاهی یا ملی وجود نداشت. فرهنگ چینی که آمد مردم سعی کردند جامعه‌ی برشالوده‌ی دربار تانگ (۶۱۸-۹۰۷) بنا کنند، و اگرچه سعی می‌کردند که از آرمان‌های فلسفه‌ی بودایی بهره ببرند تا جامعه‌ی صلح‌آمیز بنا نهند، و عباراتی چون «حفظ و تقویت کشور از طریق دَرَمَه‌ی حقیقی» (شوَبو گوکوکو)، را به کار می‌بردند، اما چیزی که در عمل اتفاق افتاد این بود که نیایش‌هایی که در مراسم و آیین‌ها به جا می‌آوردند برای بهروزی و رفاه مردم و از میان بردن مصائب و بیماری آنان بود.

آن‌هایی که درگیر چنین جستجوهای بودند بیش‌تر از طبقات بالا بودند و با دربار شاهی ارتباط داشتند، که به این ترتیب می‌توان گفت که ژاپن بیش‌تر با فعالیت‌های اشرافیت شکل گرفت تا با فعالیت‌های لایه‌ی پایین‌تر جامعه. این از عبارت معروف «کیوچو شین‌گون کوگه تن‌دایی»<sup>۲۰</sup> آشکار می‌شود، یعنی «شین‌گون خاص فهم»<sup>۲۱</sup> برای آیین‌گرایی دربار شاهی، و تن‌دایی عام فهم برای آیین‌گرایی اشرافی».

با استحکام دولت درباری، ساختار جامعه هم به تدریج تغییر کرد و در دوره‌ی کاماکورا لایه‌ی پایین‌تر جامعه مسلط شد و زمام حکومت را به دست گرفت. در آغاز دوره‌ی جدید، در زمان بازگشت می‌جی (۱۸۶۸)، قوای حکومت به خاندان شاهی بازگشت.

در دوره‌ی کاماکورا، تغییرات بنیادی در جامعه رخ داد. کاماکورا پایتخت نو شوگون‌سالاری<sup>۲۲</sup> نظامی است. نظامیان کاملاً به طبقه‌ی کشاورز نزدیک‌اند. کشاورزان ۷۰ تا ۸۰ درصد جمعیت ژاپنی را تشکیل می‌دهند. این‌جا عصر نوی مشخص می‌شود که عصر توده‌هاست، و جنگجویان، کشاورزان و بازرگانان را شامل می‌شود که هیچ‌یک در شمار اشراف نیستند. این نکته خصوصاً درباره‌ی مناطقی از بخش شرقی ژاپن صادق است. این گسترش کوچ‌نشینی ژاپنی بود؛ و آیین بودای کاماکورا هم فرهنگ پیشگام آن بود. [در این دوره] خاندان شاهی و اشرافیت کیوتو ضعیف شد. این هم جالب است که رهبران دین‌های نو مثل هونین (۱۱۳۳-۱۲۱۲)، شینران (۱۱۷۳-۱۲۶۲)، و نیچی‌رن (۱۲۲۲-۱۲۸۲) (به استثنای دوگین، ۱۲۰۰-۱۲۵۳)، که برای مطالعات بودایی به چین رفت (همه زجر و آزار دیدند، و زیر فشار معابد از پیش مستقر کیوتو و نارا تبعید شدند که این خود فرصتی برای این رهبران بود که با توده‌های مردم در تماس باشند. اگر چه هونین، شینران، دوگین، و نیچی‌رن هر یک از راه‌های گوناگون به اصلاح دینی خود دست یافتند، اما همه در یک راه متفق بودند: یعنی در آرمان مشترک اصلاح‌گری و در روحی که نیازمند یک دین سادگی، عملی بودن، ایمان مطلق، بیداری روحی فردی، و یک اشتیاق حیاتی و نو بود.

فرقه‌های سستی شهر باستانی نارا برای آزار و تبعید اصلاح‌گرانی چون هوزین و شین‌ران به جنوب و به دیر هی‌ای در شمال، دلیلی آورده‌اند که اشاره به آن جالب است. آنان مدعی‌اند<sup>۲۳</sup> که هوزین و شین‌ران خدایان و بوداییان گوناگون را بدنام کرده، جامعه‌ستیز بوده و بر کارهای بد مردم مهر تأیید می‌زدند؛ و ضد ملی بودند. پریستاران<sup>۲۴</sup> سستی از هوزین و شین‌ران انتقاد می‌کردند و آنان را مسئول بیداری و تجزیه‌ی دولت پادشاهی می‌دانستند، و مدافع تبعید آنان به نواحی دورافتاده، و اعتلای «فرقه‌های گوناگونی که ملت را حفظ و تقویت می‌کردند» بودند. آن‌ها به اصلاح‌گران فقط به چشم آشوب‌گر صرف نگاه می‌کردند نه به شکل مردانی که سعی می‌کردند بینش‌های روحانی نوی را توسعه بخشند. شین‌ران در جمله‌ی معروفی می‌گوید: «حتا مرد نکوکار هم رستگار می‌شود؛ خیلی بیش از او چنین شود مرد بدکار».<sup>۲۵</sup> [مفهوم] بدکار یا «مرد بد» (آکۆین) یک دریافت روحی عمیق شین‌ران بود، اما خرده‌گیران این را تأیید صرف تمایلات بد مردان دانستند. دانش‌مندان می‌گویند که مفهوم «مرد بد» اشاره است به طبقه‌ی جنگجو، یعنی بوُشی‌ها یا سامورایی‌ها،<sup>۲۶</sup> و دیگران بر این نظرند که اشاره است به بازرگانان<sup>۲۷</sup> و کارگران آن روزگار؛ اما این نکته روشن است که اشاره به اشراف ایام کهن، که مدافعان «دین نگهبان» بودند، نیست.

اسم شین‌ران در تاریخ‌های سستی ژاپن نیامده است، گرچه از نظر تاریخی می‌توان نشان داد که او را به ئچیگو تبعید کرده بودند و او سال‌ها در این استان دورافتاده‌ی شمالی زیسته، سپس به شرق ژاپن رفته، بعدها به کیوتو برگشته بود تا بیست و اندی سال باقی‌مانده‌ی عمرش را آن‌جا بگذراند. اما



فرقه‌یی که شین‌ران بنیاد نهاده بود، یعنی شین یا جوْدو شین، امروزه از اشرافی‌ترین فرقه‌های بودایی است، حال آن‌که شین‌ران فقط با توده‌ها حشر و نشر داشت. رنگ آمیزی اشرافی این فرقه با رِن‌نیو (۱۴۱۵-۱۴۹۹) آغاز شد و در دوره‌ی توکوگاوا (۱۵۷۱-۱۸۶۷) در همین راستا توسعه یافت.

دوگِن، که او نیز نوع نوی از آیین بودا را تبلیغ می‌کرد، از هرگونه تماسی با دربار شاهی پرهیز می‌کرد، گرچه خود از یک خانواده‌ی اشرافی برخاسته بود. او دیانه و آداب بودایی را دور از مرکز فرهنگی ژاپن، در عمق تپه‌های دورافتاده‌ی ای‌هی، تمرین می‌کرد. ای‌سای و دوگِن هر دو آیین بودا را در چین آموختند، و با احترام به سنت بودایی، فرقه‌های رین‌زایی و سوتو-آیین بودایی-ذن را به ژاپن آوردند. شین‌ران و نیچی‌رن هرگز به خارج نرفتند، و آنان را می‌توان در توسعه‌ی اندیشه‌های‌شان صرفاً ژاپنی به شمار آورد.

اما، شین‌ران متفکرانی را به عنوان مستقل‌کننده‌ی آیین بودای خود انتخاب کرد، به این شکل: دو متفکر از هند، یعنی ناگارجونه و وسوبندو؛ سه متفکر از چین، یعنی تن-لیوان، دائو-چو، و شن-دائو، و دو متفکر از ژاپن، که گِن‌شین و هونین بودند. او شاهزاده شوْتوکو را انتخاب کرد و او را «شاه ژاپن» خواند. به این ترتیب او دیدگاه متعادلی از فرهنگ ژاپن را حفظ کرد. توجه او به سوْمند آغازین آمیدا به مثابه‌ی «نادوگانه» همسوست با نادویی-عمل و ساتوری-دوگِن، و نیز با راه میانه‌ی آیین بودای آغازین، و آرمان نادویی-آیین بودای مه‌ایانه.

بر عکس، پرسته‌ی اصلی نیچی‌رن عبارت از «نامومیو هورنگه کیو»<sup>۲۸</sup> (سَدَدَرمه پونْدَریکه-سوتره) بود، و نیز چهار نگهبان ملت در چهار جهت، و

همسوی با آن تن‌دایی دای‌شی و دنگیو دای‌شی را قرار داد، و نیز هچی‌مان دای‌بوساتسو و آماته‌راسو نومی‌کامی را. این کاملاً با کار شین‌ران فرق دارد که به شاهزاده شو‌توکو به مثابه‌ی بنیادگذار آیین بودای ژاپنی احترام می‌گذاشت. از طرفی نیچی‌رن هم آماته‌راسو را می‌پرستید که کامی یا خدای ملی بود. به این دلیل است که میان نیچی‌رن با ملی‌گرایی جدید ژاپنی و شین‌توگرایی بستگی تنگاتنگی دیده‌اند. نظامیان، دانش‌مندان، و سیاست‌پیشگان بسیاری در ژاپن جدید بوده‌اند که از ایمان نیچی‌رن پیروی کرده‌اند. جالب است بگوییم که آیین بودای نیچی‌رن سرچشمه‌ی اکثریت بزرگ «دین‌های نو» ژاپن است.

### ۳. طبیعی‌بودگی شین‌ران (جدین هونی)

برجسته‌ترین چهره‌ی رهبران دین‌های نو در دوره‌ی کاماکورا، هونن بود. او «بنیادگذار واقعی آمیداپرستی ژاپن» بود. «درست است که پیروانش را تا زمان توکوگاوا ایه‌یاسو (۱۵۴۲-۱۶۱۶) رسماً به عنوان یک فرقه نمی‌شناختند، اما از زمان هونن به این طرف عملاً یک پیکر دینی را تشکیل می‌دادند که شین‌ران با دقت تمام آن را توسعه بخشید.»<sup>۲۹</sup>

اسم «هونن» از این کلام سرچشمه می‌گرفت: «هونن دوری نو هی‌جی‌ری»،<sup>۳۰</sup> یعنی، قدیس دَرَمَتا-یوکتی<sup>۳۱</sup> (قدیسی آن چنان که واقعاً بود). به این معنا که او به طبع تجسم استدلال و واقعیت، یا اصل طبیعی‌بودگی یا طبیعت است.

هونن دوری یا هونی دوری (دائو-لی، یوکتی) چهارمین استدلال از این

چهار استدلال است: ( ۱ ) نسبت ( آپکشا )؛<sup>۳۲</sup> ( ۲ ) علت و معلول ( کارته - کارته )؛<sup>۳۳</sup> ( ۳ ) شناخت منطقی ( اوپنه پتی - سادته )؛<sup>۳۴</sup> ( ۴ ) واقعیت<sup>۳۵</sup> فرجامین یا طبیعی بودگی ( دژمتا یوکتی ).

این استدلال‌ها به تدریج در مسیر مطالعات آبی دژمه‌یی تدوین شد. دانش‌مندان ایدالیست آن‌ها را به شکل یک نظام درآوردند. اما نظام‌بندی‌شان ناقص بود، و تعبیرهای‌شان با یکدیگر فرق داشت.<sup>۳۶</sup> و باز شایسته است که به این حقیقت توجه شود که فقط چهارمین استدلال عملاً در ژاپن رواج عام یافت. اگر چه اسم هونن را به عنوان بنیادگذار یک فرقه‌ی نو، از روی این استدلال گرفته بودند، اما او در عمل سخت مشغول ترویج آموزه‌ی نو - رستگاری از راه نیم‌بوتسو ( تکرار - نامو آمیدا بوتسو ) بود، و وظیفه‌ی نظریه‌پردازی را در این زمینه به شاگردانش وا گذاشت.

شین‌ران، که یکی از شاگردان او و بنیادگذار فرقه‌ی شین بود، این دژمتا - یوکتی را از سه زاویه تفسیر کرد: ( ۱ ) دژمتا چون یک ضرورت نوع‌دوستانه‌ی سوگند - آمیدا ( پرانیدانه )؛ ( ۲ ) دژمتا چون نیروانه‌ی نامقید و مطلق؛ ( ۳ ) دژمتا به مثابه‌ی چشم‌اندازی از نیروانه‌ی لامکان.<sup>۳۷</sup> اغلب مردم می‌دانند که شین‌ران این را تعلیم می‌داده که مهم‌تر از همه چیز همان ایمان - به سوگند آمیدا است، اما این را کم‌تر کسی می‌داند که شین‌ران پس از مطالعات عمیق - درازمدتش در سراسر زندگی پریشان‌حالی‌اش، تنها در هشتاد و شش سالگی موفق شد حرف‌هایش را درباره‌ی دژمتا - یوکتی ثبت کند. اثرش عموماً به جستاری در باب طبیعی‌بودگی<sup>۳۸</sup> معروف است.<sup>۳۹</sup> شین‌ران در این اثر تعبیر یکه‌یی از دژمتا - یوکتی به دست می‌دهد، که در آن تعبیر مادیمیکه‌یی - دون‌ران

( تن - لیوان، ۴۷۶-۵۴۲ ) را از چین با نظریه‌ی ایده‌الیستی - بودایی - و سوبندو ( در حدود ۴۰۰-۴۸۰ ) از هند تلفیق کرد.<sup>۴۰</sup> او استادانه از هر دو سوی واقعیت، یعنی هم از سرشت نامشروط یا نامقید و هم از سرشت میانجی - نوع دوستانه، بهترین استفاده را کرد.

جی‌زن هونی نو کوتو ( جستارهایی در باب دژمتا - یوکتی ) چنین می‌گوید:

« جی » یعنی « از خود »، « به خود ». « ین » یعنی سبب شدن که [ چیزی ] چنان که هست باشد. این نه از طرح‌ریزی - محب که از سوگند - نیورایی ( تنگنه پرنیدانه ) است [ که انسان در قلمرو دژمتا زاده می‌شود تا به نیروانه - ساتوری برسد ]. هونی یا دژمتا، یعنی که یک چنین ساتوری تماماً ناشی از اثر قدرت - سوگند - نیورایی است، بی‌ترفند - هیچ محب. چون کاملاً از طرح‌ریزی انسان عاری است، همه معلول - دژمه - واقعیت ( هو ) است. پس، تو باید بدانی که « هیچ معنا، معنا نیست » [ در ایمان - به دیگر نیرو ].

اصطلاح « جی‌زن » به این معناست: « سبب می‌شود که چنین باشد زیرا که چنین است. » آمیدا سوگند می‌خورد و طرح می‌ریزد که انسان را بر آن دارد که به سخن « نامو آمیدا بو تسو » اعتماد کند، و به « بوم ساتوری او » برود. دیگر ابداً چیزی برای طرح‌ریزی محب باقی نمی‌ماند، بل که همه چیز به آمیدا وا گذاشته می‌شود. اما محب، نمی‌داند که برایش چه چیز خوب و چه چیز بد است. چنین خودانگیختگی - آمیدا را جی‌زن - قدرت - سوگند خوانند. چنین شنیده‌ایم.

مراد از سوگند آمیدا واداشتن ما است به رسیدن - به بوداگی والا ( یا، بودای مطلق، موجوبو تسو ). بودای والا بی‌نقش است، و به سبب بی‌نقشی‌اش معروف است

به «همه به خود». [این یعنی «جی‌زن» نامقید]. [اگر او نقشی [یا صورتی، شکلی] می‌داشت که با آن یکی باشد، نمی‌شد گفت که او در قلمرو «نیروانه‌ی مطلق» (موجونهان) ساکن است. به سبب طرح‌ریزی او است که می‌گذارد ما بدانیم که او چه گونه بی‌نقش است که می‌تواند آمیدا خوانده شود. من چنین آموخته‌ام.

آمیدا «وسیله» یی (ریو) است که ما با آن خواهیم دانست که واقعیت به خود به چه ماند (جی‌زن نو یو).<sup>۴۱</sup> همین که شما یک بار به این «منطق» (دوری، استدلال) برسید، دیگر نیازی نیست که به جی‌زن فکر کنید. اگر هم چنان به جی‌زن فکر کنید، آن‌گاه قلمرو «معنای بی‌معنا» باز معنا می‌گیرد.

این‌ها همه از بوچی، یا فرزاندگی بودا می‌آید، که ورای اندیشیدن است. شین‌ران، در هشتاد و شش سالگی.

چهاردهم دسامبر، سال دوم شوکا (۱۲۵۸).<sup>۴۲</sup>

زون‌کا کو (۱۲۹۰-۱۳۷۳)، نتیجه‌ی شین‌ران و معتبرترین شارح شاهکار شین‌ران، یعنی کیو‌گیوشین‌شو، چنین می‌گوید: «اصل نیروانه و آمیدا بودا با یکدیگر سازگار می‌شوند. نیروانه از بود نام می‌گیرد، و نام لوگوسی.<sup>۴۳</sup> آمیدا از نمود. بود و نمود متفاوتند، اما چون از یک گوهرند (= نادویی‌اند) یکی‌اند. آمیدا نام لوگوسی. نیروانه است؛ پس، این جا و آن جا از روی شروح روشن می‌شود که نیروانه و آمیدا چیزی نیستند مگر ژرفنای یکی بودگی.»<sup>۴۴</sup> پیدا است که شین‌ران و زون‌کا کو هواخواه نظریه‌ی ایدالیستی-مهایانی-آدوئه<sup>۴۵</sup> درباره‌ی نیروانه‌ی لامکان‌اند.<sup>۴۶</sup> گرایش‌های خداپرستانه‌ی بوداسف‌های<sup>۴۷</sup> ایدآلیست،<sup>۴۸</sup> و ساخته‌های راه میانه‌یی-مصنوعی-آن‌ها این

نیروانه‌ی لامکان را به مثابه‌ی بالاترین شکل فعالیت نوع دوستانه می‌پذیرد. بوداسف‌ها نه به سبب علم (گیانه) در سنساره منزل می‌کنند، و نه به سبب مهر و همدردی (کرونا) در نیروانه منزل می‌کنند، پس (از آن‌جا که دل‌شان می‌خواهد) خود را وقف یک زندگی توأم با فعالیت خیرخواهانه می‌کنند. نظر شین‌ران درباره‌ی جی‌ن-هونی دقیقاً مبتنی است بر تعریف قدیمی آبی‌دزمه‌یی، اما نظر روشنی‌یافته‌اش گام مشخصی در پیشرفت اندیشه‌ی فلسفی بودایی است. چند متن ایدالیستی هست که تعاریف گوناگونی از دزمئا-یوکتی به دست می‌دهند، مثل سندی نیرموچنه-سوتره، یوگاچاره‌بومی-شاستره، پرکرتاریه واجه-شاستره، مهاییانه-آبی‌دزمه سموچیه، ویاکیه (شرح) ی‌آن، مهاییانه-سوترا-لنکاره<sup>۴۹</sup> و مانند این‌ها. آن‌چه در میان این‌ها تا حد زیادی با جی‌ن-هونی-شین‌ران سازگار است تعریف سوترالَنکاره است که این است: «دزمئا-یوکتی یعنی عالم-ورای تفکر. از آن رو که دزمئا-واقعیت چون حاصل شد دیگر نباید به آن چنین اندیشید: که چرا نظر درست از تفکر استدلالی برمی‌خیزد؟ چرا ستردن-آلایش به مثابه‌ی یک معلول از نظر درست برمی‌خیزد؟ و مانند این‌ها».<sup>۵۰</sup>

اگر چه چند نکته‌ی حیاتی در نظر شین‌ران درباره‌ی جی‌ن-هونی هست، اما این‌جا فقط به دو نکته‌ی مهم را اشاره می‌کنم که به موضوع مورد بحث مربوط می‌شود. اول، عبارات «آمیدا آن» و «سیله» (ریو) است که ما با آن خواهیم دانست که واقعیت به خود به چه ماند. (جی‌ن نو یو)<sup>۵۱</sup> سر-این نکته عموماً چندان قطعیتی در دیدگاه دانش‌مندان دیده نمی‌شود.<sup>۵۲</sup> علاوه بر این یک بار یک مورخ فرقه‌ی شین به نام ریوشو (۱۷۸۸-۱۸۴۴)، از استان

می‌کاوا، جی‌زن هونی شو را از دید خودش نادرست‌پندار یا نابهدین<sup>۵۳</sup> طبقه‌بندی کرد. اما دانش ظاهری او نه فقط غیر طبیعی بود بل که از نظر معیارهای کنونی مطالعه‌ی شین‌ران کاملاً غلط است. شین‌ران بر اساس سنتِ دون‌رانی بر این عقیده بود که آمیدا، بودا است به مثابه‌ی وسیله‌ی نوع‌دوستانه‌ی رستگاری.<sup>۵۴</sup> این اوپایه-دژمه کایه همانند است با سم‌بوگه-کایه<sup>۵۵</sup> نظریه‌ی ایدالیستی سه کایه (سان‌شین یا سن-شین): دژمه کایه (کالبدِ اصل)، سم‌بوگه-کایه (کالبدِ نیکبختی)، نیرمانه-کایه (کالبدِ تبدیل). و نظر شین‌ران درباره‌ی آمیدا به مثابه‌ی «وسیله» بر اصل راه میانه‌ی بودایی استوار است که آرمان مشترک مکتب مادیمیکه (ی دون‌ران) و مکتب ایدالیستی (وَسوَبندو) است.

شین‌ران آن فرایند عقلی را که درگیر رسیدن به اصل نادویی است قویاً در کیوگیوشین‌شو<sup>۵۶</sup> با برشماریِ چهل و هشت جفتِ اضداد نشان می‌دهد: ناگهان و تدریجی، افقی و عمودی، برتر و فروتر، خالص و آمیخته، راه مستقیم و نامستقیم، عقلی و ناعقلی، ناگسسته و گسسته، استمرار و نه-استمرار، به دنبال خواست خود رفتن و به دنبال خواست دیگری رفتن، انتقال و نه-انتقال، خودنیرو و دیگرنیرو، و مانند این‌ها. به این ترتیب او سوگند رهاننده‌ی آغازین آمیدا را به مثابه‌ی نادویی وصف می‌کند و مقصودش این است که طرح‌ریزیِ سوگند آمیدا همان قدر بی‌کران، بی‌ته، و همه‌فراگیر است که دریا. این که فقط زون‌کا کو فرهنگ و فرزاندگی فلسفیِ نادوییِ شین‌ران را به ارث برد حقیقت جالبی است.<sup>۵۷</sup> اما زون‌کا کو به دلیل توانایی چشمگیر و آوازه‌ی بزرگ و محبوبیتی که داشت سخت زیر فشار بود و تمام عمرش را از سوی

سلسله‌ی مشایخ ثوتانی و هونگان‌جی (شاخه‌های شرقی و غربی، فرقه‌ی پاک‌بوم) در تبعید به سر برد.<sup>۵۸</sup> عجیب‌تر این است که حق جانشینی‌اش را به او بازگرداندند. موقعیت بسیار عجیب این بود: کسی که از جانشینی او ممانعت می‌کرد پدرش، کاکون‌یو (۱۲۷۰-۱۳۵۱) بود که بنیادگذار واقعی انجمن هونگان‌جی بود. آنچه در آرمان متمرکزسازی هونگان‌جی<sup>۵۹</sup> به آن نیاز بود ایجاد برتری و تمایز شین‌شو بود:<sup>۶۰</sup> مثلاً، تدوین آموزه‌های تازه‌ی شین‌شو، که با آن شین هونگان‌جی به عنوان یک انجمن نوپا می‌توانست از جودو و در عین حال از انجمن‌های دیگر شین، مثل تاکادا یسن‌جو‌جی، بو‌گو‌جی، کین شوکو‌جی، و مانند این‌ها متمایز باشد؛ «بت‌سازی» شین‌ران به عنوان بنیادگذار هونگان‌جی؛<sup>۶۱</sup> آیین‌سازی کیش هونگان‌جی؛ یک نهضت و بسیج برای متمرکز کردن هونگان‌جی؛ جلوگیری از مراکز محلی شین‌شو؛ ترویج جزم جدید: «ایمان برای رستگاری، نیم‌بوتسو با سپاس»، به معنی ایمان چون اتحاد دل؛ و زندگی روزمره به مثابه‌ی شکرگزاری، و مانند این‌ها. در حدود هفتاد سال پیش از کاکون‌یو، هونگان‌جی تحت مشایخ خلیفه‌ی او (ژن‌نیو، شا‌کون‌یو، گیون‌یو، زون‌نیو) دچار رکود بزرگی شد. فقط موقعی که ژن‌نیو (۱۴۱۵-۱۴۹۹) جانشین هشتمین پیر شد از طریق شخصیت بشارت‌دهنده و تبلیغ‌گر او نفوذ هونگان‌جی در سراسر کشور گسترش یافت. هونگان‌جی با یک چنین مختصات عملی،— مثل تفوق نظام ازدواج و پیوند خونی؛ مزیت فقط پرستیدن آمیدا؛ در نظر داشتن تمام فعالیت‌های زندگی روزمره به عنوان جلوه‌های سپاس؛ پرستش آمیدا با تمام دل که چیزی جز شکرگزاری نیست و در آن جایی برای دعا به خاطر تندرستی، رفاه، موقت، یا از این گونه تمناها



وجود ندارد؛ ارتباط همگانی از طریق نامه و اعتقاد، و مانند این‌ها— در ایجاد یک دین کاملاً عملی— متمایز موفق بود و از این رو یکی از بانفوذترین فرقه‌های ژاپن شد.

دوم این که تعریف شین‌ران از «دَژَمَتَا» کاملاً با تعریف سوژاآنکاره سازگار است: «همین که یک بار به این استدلال (دوری) بررسی دیگر نباید به جی‌نن فکر کنی.» «همین که دَژَمَتَا-واقعیت یافته شود، دیگر نیازی نیست که به آن فکر کنی.» آن‌جا که «هونی» روی مثبت-واقعیت را بیان می‌کند، گویای طرح‌ریزی قدرت-سوگند-آمیدا است، و «جی‌نن» روی منفی آن را بیان می‌کند، نه فقط به این منظور که راه طرح‌ریزی محب را ببندد بلکه به این خاطر هم که شکل‌های نمودین را بیرون بریزد. به این ترتیب شین‌ران به آرمان بودا بسیار وفادار بود، و اصل راه میانه را رعایت می‌کرد. زون‌کاکو نیز راه کهن بودایی را که پیش از این وصف شد دنبال می‌کرد. اما کاکون یو شروع کرد به هدایت هر مجاهدت ممکن که در ساخت-یک پاک‌بوم-نو صورت می‌گرفت. نظریه‌ی (فرقه‌ی شین) با آرمان هون‌گان‌جی-بزرگ‌تر همساز بود. از طریق کوشش‌ها و توانایی‌های رِن‌نیو و کِن‌نیو (۱۵۴۲-۱۵۹۲) و مانند آن‌ها، هون‌گان‌جی در جامعه‌ی ژاپنی به یک قدرت بزرگ تبدیل شد. و عملاً کیش پرستش-محب به شکل هون‌زون (پَرست‌هی اصلی) بر پیکره‌ی بت‌شده‌ی شین‌ران و آمیدا نیورایی-هون هوشین متمرکز می‌شود. بعدها، شین‌شو دو بحران را از سر می‌گذراند، یکی در بازگشت بی‌جی (۱۸۶۸) و دیگری در شکست جنگ دوم جهانی (۱۹۴۵). هر دو بار شین‌شو نتوانست به راه کهن بودایی، که شین‌ران و زون‌کاکو بدان وفادار بودند، دست پیدا کند. این

موقعیت تازه پر است از مشکلات تازه درباره‌ی رابطه‌ی نظریه‌ی فلسفی با امور عملی در ژاپن، اما این‌ها باید چشم به راه بررسی‌های آینده باشند.

## یادداشت‌ها

### 1. Miamoto Shōson

۲. Miyamoto Shōson, *Chūdō Shisō oyobi sono hattatsu* (اندیشه‌ی راه میانه و توسعه‌ی آن) (کیوتو: هوزوکان، ۱۹۴۴). صص ۸۵۴-۹۱۱. بخش اول این مقاله بیش‌تر بازسازی مقاله‌ی من است به نام *Kokka risō to kojīn jinkaku*، یا *Taigi to shiji*: آرمان یک دولت ملی شاهزاده شوئوکو و فردیت شخصی او)، که در اصل در *Nihon bukkyō no kenkyū* (مطالعاتی در آیین بودای ژاپنی)، شماره مخصوص مجله‌ی *Bukkyō kenkyū*، II، شماره ۵ (سپتامبر-اکتبر ۱۹۳۱)، ۱۳-۶۱. ۳. ایزدکده برای shrine در معنای شین تویی آن. م.

### 4. precincts

### 5. mainland

### 6. Syōng-Myōng

### 7. Kimmēi

### 8. Chou

۹. سر چارلز الیوت، آیین بودای ژاپنی، لندن، ادوارد آرنولد و شرکت، (۱۹۳۵)، صص ۱۹۸-۱۹۹. س. میاموتو، *Waga hō tōru* (جریان شرقی دژمه‌ی بودایی)، در *Chūdō shisō* همان، صص ۸۴۱-۸۴۸.

۱۰. در واقع یعنی «آن هنر بزرگ بودایی که در دوره‌ی کاماکورا-از ۱۱۹۲ تا ۱۳۳۱-می‌بینیم.» م.

۱۱. ← مَهاسارو آنه‌ساکِی، تاریخ دین ژاپن (لندن، ۱۹۳۰)، ص ۵۷ پانویس ۱. برای ترجمه‌ی شوْتوکُوْ به «نیروی اخلاقی شاهانه» ← تئودوردو باری، ناشر، *Sources of Japanese Tradition* (منابع سنت ژاپنی)، نیویورک، ۱۹۵۸، ص ۳۷.

۱۲. پَرسته، از پرستیدن، را برای object of worship یا honzon ژاپنی پیشنهاد می‌کنم. پَرسته، هر کسی یا هر چیزی است که او یا آن را بپرستند. م.

13. *Wakoku no kyōshu Shōtoku wō*

۱۴. آنه‌ساکِی، شاهزاده شوْتوکُوْ، فرزانه - دولت‌مرد، و آرمان مَهاسَف او (توکِیو: شوْتوکُوْ تایشی هُوسان‌کایی، ۱۹۴۸) (از این پس این کتاب را شاهزاده شوْتوکُوْ می‌نامیم)، ص ۱۷.

۱۵. ← سِر جورج سنسوم، تاریخ ژاپن تا سال ۱۳۳۴ (چاپ دانشگاه استنفورد، ۱۹۵۸)، صص ۵۱-۵۲: [این قانون اساسی] «یک سند بسیار مهم سودمند تاریخی است، اما امروزه دانشمندان ژاپنی عموماً آن را کار خود شوْتوکُوْ تایشی نمی‌دانند. به احتمال زیاد این را یکی دو نسل پس از مرگ او در سپاس از یاد او نوشته بودند، یعنی هنگامی که برخی اصلاحاتی که او آرزویش را داشت سرانجام صورت گرفته بود؛ و این یک عمل غیرطبیعی پارسایی نبود، چون او بی‌شک در وارد کردن اندیشه‌ها و چیزها از چین نقش رهبری داشت، و به این ترتیب در راه غنی کردن زندگی ژاپنی پیشگام بود.»

۱۶. شاهزاده شوْتوکُوْ، ص ۲۸.

۱۷. این دیوارکوب در دیر زنان، یعنی چوْگُوجی، در پیرامونه‌ی هُوریوجی نگهداری می‌شود. پیکره‌ی «بوداسَف مَیتِریه‌ی اندیشه‌مند» بسیار مشهور است، همراه با پیکره‌ی مَیتِریه‌ی کُوریوجی در اوْزوما سا، در کیوتو.

۱۸. به ترتیب: *Vimalakīrti Sūtra*, *Śrīmālā*, *Saddharma-pundarika*.

۱۹. شاهزاده شو تو کو، صص ۲۱-۲۳.

## 20. *Kyūchū Shingon Kuge Tendai.*

۲۱. خاص فهم برای esoteric، یا باطنی، و عام فهم برای exoteric یا ظاهری، به معنی فرقه‌یی یا مذهبی. م.

۲۲. شوگون سالاری برای shogunate، که خود برابرنهادی است برای باکو فو bakufu ی ژاپنی. م.

۲۳. در اکتبر ۱۲۰۴، پرستاران کوه هی‌ای به قصد درخواست تعلیق «عمل تنهای نیم بوتسو» (نیم جو نیم بوتسو)، یعنی مطلق‌گرایی نیم بوتسوئی، گرد آمدند. هون که در ماه نوامبر این راشنید «سندی در هفت ماده» (شیچی کیشومون) نوشت، که عهدی بزرگ و تضمینی برای نسل آینده بود، و همراه با او ۱۹۰ مرید آن را امضا کردند، و آن را به اسقف‌نشین کوه هی‌ای دادند: (۱) خودداری از انتقاد اعمال شین‌گون و تن‌دایی و خودداری از بی‌حرمتی به بوداییان و بوداسفان دیگر؛ (۲) هرگز با بوداییان دیگر وارد جدال‌های خصماگین نشدن؛ (۳) هرگز با مردم ایمان و اعمال دیگر به جر و بحث نپرداختن؛ (۴) به نام نیم بوتسو، که ما می‌گوییم مستلزم هیچ شیله‌یی (آداب) نیست؛ مردم را به گوشت‌خواری، می‌نوشی، یا زنا ترغیب نکردن؛ فرقه‌ها هرگز نه به مردم بگویند که به فلان «مردم اعمال گوناگون» تعلق دارند، و نه بگویند آنان که به سوگند آغازین بودا اعتماد دارند دیگر نباید از گناه بترسند؛ (۵، ۶ و ۷ این‌جا حذف شده است). ← هارپر ه. کوتس و ریوگا کو ایشیزوکا، هون، قدیس بودایی (کیوتو، چپو-این، ۱۹۴۹) صص ۵۵۰-۵۵۳.

در اکتبر ۱۲۰۵، یک دادخواست رسمی [نارا] - کوبوکوجی برای تعلیق عمل

مطلق‌گرایی، نم‌بوئسو رسید، حاوی نه خطا: (۱) تأسیس فرقه‌ی تازه بدون اجازه‌ی دربار؛ (۲) ترویج رستگاری از طریق یک میثدله‌ی نو؛ (۳) بی‌حرمتی به شاکیه‌مونی بودا؛ (۴) اخلال در اعمال و فضائل خوب؛ (۵) طمیان علیه خدایان ملی؛ (۶) تیره کردن واقعیت‌های پاک بوم؛ (۷) سوء تعبیر نم‌بوئسو؛ (۸) تباه کردن اخلاق عام؛ (۹) طرفداری از مطلق‌گرایی، نم‌بوئسو هماهنگی معابد دولتی را به هم می‌ریزد. ← ژنوسوکه تسوجی، نی هون بوکیو شی (*Nihon Bukkyō shi*) تاریخ آیین بودای ژاپن)، دوره‌ی قرون میانه، ج ۱ (توکیو، ایوانامی-شوئین، ۱۹۴۷)، صص ۳۱۹-۳۲۴.

دو سال بعد، در ۱۲۰۷، هونین، شینران و دیگران را پس از زجر و آزار تبعید کردند. در ماه مه ۱۲۲۴، پرستاران کوه‌هی‌ای، در یک دادخواست مشابه، شش خطا برشمردند که در آن خطاهای قبلی، به استثنای خطای چهارم که در آن به دیدگاه اجتماعی-تاریخی عصر تباهی (ماپو) حمله شده بود، تکرار شده بود. ماپو در لغت به معنی کاهش تباهی حقیقت (قانون، آیین و شرع) است، اما آن را به مثابه‌ی «آیین ایام اخیر»، یعنی یک عصر تاریک-پر از ردائل و کشاکش، به کار می‌بردند. این دادخواست در نسخه‌ی خطی-تی شی ایگو سین جوکی (*Teishi ikkō senjuki*) تعلیق عمل-مطلق‌گرایی، نم‌بوئسو پیدا شد. متن در کتاب شینران تو توگوکو نومین (*Shinran to tōgoku nōmin*) شینران و کشاورزان مشرق ژاپن (کازوتو کاساهارا (توکیو: یاما کاوا-شوئانشا، ۱۹۵۷)، صص ۲۲۹-۲۳۵، و جوکوماتسونو، شینران، سونو شوگایی تو شی سو نو تن کایی کاتی (*Shinran, sono Shinran, sono*) شینران: *shōgai to shisō no tenkai katei* مطالعات تاریخی زندگی و اندیشه (توکیو: سان‌سی دو، ۱۹۵۹)، صص ۸۱-۹۶ چاپ شده است.

نظریه‌ی سه دوره (شوژو ماتسو نو سان جی (*shōzō matsu no sanji*)) را عموماً در چین و ژاپن به کار می‌برند. ← الیوت، آیین بودای ژاپنی، صص ۲۷۹، ۴۲۴؛ آنه ساکی،

تاریخ دین ژاپنی، ص ۱۵۰، و نیچی رن، پیامبر بودایی (کمبریج: چاپ دانشگاه هاروارد، ۱۹۴۹)، ص ۴. اما از متن های سنسکریت، مثلاً سوره ی وَجَرَه چَهِدیکا- پَرگیا پارمیتا، که می گوید فقط «در آینده، در عصر پسین، در زمان پسین، پانصد سال بعد، هنگامی که آیین نیک (حقیقت) ویران می شود.» هم چنین سَدَ دَرَمَه پُونَدَریکه- سَوْتَرَه [نیلوفر آیین نیک] می گوید «هنگامی که آیین حقیقی او ناپدید شد نسخه ی جعلی آیین حقیقی (سَدَ دَرَمَه پَرَتی رَوَ پَنگَه saddharma- pratirūpaka) رنگ باخت، هنگامی که سلطنت (آیین) را زهبانان مغرور سرکوب می کردند، رهروی بود، بوداسف مَها سَف [بوداسف باشنده ی بزرگ]، به نام سَدَ اَپَری یَوْتَه. (Sadāparibhūta) کِرَن، ترجمه، سَدَ دَرَمَه پُونَدَریکه یا نیلوفر آیین نیک، SBE، ج ۲۱ (اکسفورد، چاپ کلارن دون، ۱۹۰۹)، صص ۳۵۵-۳۵۶. سَدَ دَرَمَه و پَرَتی رَوَ پَنگَه که به پالی سَدَ دَرَمَه و پتی رَوَ پَنگَه خوانده می شود، اما نه پَشچیمه- کاله (paścima-kāla) و نه پَشچیمه- سَمِیَه (paścima-samaya) ربطی به «ماپُو به مثابه دوره ی سوم» ندارد. هیچ واژه ی سنسکریت یا پالی برای ماپُو وجود ندارد، و از این رو به نظر می رسد که زمینه ی چنین نظریه ی مکاشفه یی- ماپُو در آسیای میانه، چین و ژاپن است. خصوصاً هوئین و شین ران، و به طور جزئی تر نیچی رن، فکر می کردند که همین دوره ی ماپُو زمان درستی برای اعلام نظریه ی حقیقی آنان است.

[سه دوره، (به ژاپنی: سان جی) نیاز به توضیح بیش تری دارد. سه دوره یا سه مرحله یی که زمان پس از مرگ شاکیه مؤنی بودا به آن تقسیم می شود. این سه را به سنت ۱) شوَبُو، یا عصری که آیین حقیقی تبلیغ می شد، و ۲) زَوُهو، یا زَوُبو، عصری که آیین وانموده یا جعلی پیدا شد، و ۳) ماپُو یا عصر تباهی که آیین بودا در آن به آشفتگی افتاد. آثار اصلی نیچی رن دای شوئین این سه دوره را ایام پیشین، ایام میانه و ایام اخیر خوانده است. مقدار زمان این سه دوره متفاوت نوشته اند. (فیلیپ ب یامپولسکی گزینیه ی نوشته های نیچی رن

(۱۹۹۰). آمریکا: چاپ دانشگاه کلمبیا، صص ۴۷۴-۷۵.م.)

۲۴. پرستار، که در گذشته آن را پرستار، نه به معنی کنونی آن، هم نوشته‌اند به معنی روحانی و مرد دین، در این کتاب برابر نهادی کلی است برای priest. م.

۲۵. طنز خاصی در این عبارت هست. شاید به این معنا باشد که رستگاری حق بدکاران است و در واقع بدان به آن نیازمندند نه نیکان. م.

۲۶. سابورو ایه‌ناگا، *Nihon dōtoku shishōshi* (تاریخ اندیشه‌ی اخلاقی ژاپن) (توکیو: ایوانامی-شوئین، ۱۹۵۴)، صص ۹۸-۱۰۰؛ جونکو ماتسونو، «شین‌ران: مطالعات تاریخی-زندگی و اندیشه»، صص ۱۰۸، ۴۳۶-۴۴۶.

۲۷. توشیهیده آکاماتسو، *Kamakura Bukkyō no kenkyū* (مطالعاتی درباره‌ی آیین بودای کاماکورا) (کیوتو: هی‌راکوجی-شوئین، ۱۹۵۷)، ص ۷۱.

## 28. Namumyō Hōrengekyō

۲۹. آیین بودای ژاپنی، صص ۳۶۳-۳۶۴.

۳۰. *hōnen dōri no hijiri*. هونن، قدیس بودایی، ص ۱۳۳. «هونن» به معنی «قدیس-طبیعت» یا «قدیس طبیعی‌زاد» است؛ و «هونن‌بو» به معنی «پرستار خاص طبیعت» است.

۳۱. *dharmatā-yukti*، دَرْمَتَا، که در ژاپنی، هوشو (hosshō) گفته می‌شود، به معنای جوهر فرجامین هر چه هست یا سرشت واقعی جهان نمودین است: ۱. حالت آغازین نمودها یا پدیده‌ها. محتوای روشن‌شدگی بودا همان دریافت کامل دَرْمَتَا است. در مکتب ویگیانه‌واده، آن را یکی از سه سرشت یا هستی می‌دانند. در مکتب سان‌رون، آن را نام دیگر شوئیتا (تهیت) می‌دانند. در مکتب کیه‌گون، آن را تتسا (چینی) می‌دانند که در جهان نمودین توسعه می‌یابد. مطابق فرقه‌ی تن‌دایی، هر دو جنبه‌ی پاک و ناپاک



است. ۲. در لَنکاوتاره سوتره آن را خودبه‌خودی یا خودانگیختگی دانسته‌اند. (فرهنگ بودایی- ژاپنی به انگلیسی، 1999 Daitō Shuppansha) جزء دوم این ترکیب، یعنی یوکتی، حقیقت است. م.

32. apekṣā

33. apekṣā

34. upapathi-sādhana

۳۵. در این مقاله همه جا می‌توان به جای واقعیت (reality)، حقیقت هم گفت، در کاربردی تاحدی نزدیک به مفهوم این اصطلاح در فرهنگ عرفانی ما. م.

۳۶. نان‌جیو ۲۴۷، سندی نیرموچَنه- سوتره، جیوان ۵ تای شو، شماره‌ی ۶۷۶ ج ۱۶، ص ۶۷۰۹؛ نان‌جیو، ۱۱۷۰، یوگاچاره- بومی- شاستره، جیوان ۲۵، تای شو ش ۵۷۹ ج ۳۰، ص ۶۴۱۹؛ نان‌جیو، ۱۱۷۷، پرَکَرَناریه‌واچا- شاستره، جیوان ۲۰، تای شو، شماره‌ی ۱۶۰۲ ج ۳۱، ص ۵۸۲؛ نان‌جیو، ۱۱۹۰، مَهایانه- سوتَرالَنکاره، جیوان ۱۲، تای شو، ش ۱۶۰۴ ج ۳۱، ص ۵۶۵۳؛ نان‌جیو، ۱۱۹۹، مَهایانه- آبی‌دَرَمَه سَمُوجِیه، جیوان ۶ تای شو شماره‌ی ۱۶۰۵ ج ۳۱، ص ۵۶۸۷؛ نان‌جیو، ۱۱۷۸، مَهایانه- آبی‌دَرَمَه سَمُوجِیه، جیوان ۱۱، تای شو، شماره‌ی ۱۶۰۶ ج ۳۱، ص ۵۷۴۵. این جا ارجاعاتی که به برابرنهادهای تبتی شده حذف شده‌اند.

۳۷. apratiṣṭhita-nirvāṇa، یا، نیروانه‌یی که در جایی ساکن نیست، منزل ندارد. م.

۳۸. *jinen honishō* یا *jinen hōni no koto*. | جی‌نن = هونی: «۱». چیزها چنان که هستند، چینی؛ ۲. خودانگیختگی- بدون علت. جلوه‌های گوناگون طبیعت مثل کوه‌ها و رودها و مانند این‌ها؛ ۳. اجتناب‌ناپذیری- کردار (کَرَمَه)، نتایج کردار، مثل علت و معلول، چه بد و چه خوب؛ ۴. اجتناب‌ناپذیری سوگندهای آغازین بودا...» (فرهنگ بودایی-)

ژاپنی - انگلیسی، دای تو شوپانشا، ۱۹۹۹) م.

۳۹. سه منبع وجود دارد: (۱) *Jinen hōni no koto* یا *Jinen hōni sho*، فصل پنجم ماتو شو (نور ایام اخیر)، تای شو، شماره‌ی ۲۶۵۹، ج ۸۳، ص ۷۱۳. (۲) کِن چی کیکی گاکِی (گزارش کِن چی). کِن چی (۱۲۲۶-۱۳۱۰) شاگرد پیش‌کسوت و منشی شین‌ران بود. مثل آن‌ده بود برای بودا. در این گزارش آمده که کِن چی آن را در سال ۱۲۵۸ در هشتاد و شش سالگی شین‌ران از او شنید، در خانه‌ی برادر شین‌ران در کیوتو. نسخه‌ی خطی آن موجود است. شین‌ران شوین (کلیات شین‌ران قدیس) (کیوتو: ژِن شو کان کوکای، ۱۹۵۶)، صص ۵۴-۵۶ (۳) افزوده‌یی بر سان جو واسان (سرودها در سه مجلد)، ویراسته‌ی رِن نیو (۱۴۱۵-۱۴۹۵)، هشتمین پیر، تای شو، شماره‌ی ۲۶۵۲، ج ۸۳، ص ۶۶۶۸. مطالب مجلدات دوم و سوم مشابه‌اند، اما دو سطر اول در متن اول افتاده است.

۴۰. شین‌ران یک ترکیب شین ژاپنی و ران چینی است؛ «شین» تِن جین (تِن - شین یا تین - چین، نام چینی - وُسُوندو) و «ران» از دون - ران.

41. *jinen no yō*

۴۲. تای شو، شماره‌ی ۲۶۵۹، ج ۸۳، ص ۷۱۳؛ *Shinshū shōgyō zensho*، ج ۲، صص ۶۶۴-۶۶۳. یادداشت ۳۵.

۴۳. *logos-name*. لوگوس کلمه، نطق، و خرد است؛ اصل کنترل‌کننده‌ی عالم است. «در فلسفه‌ی یونانی، واقعیت، لوگوس بود. این فلسفه، به خلاف علم جدید، آن‌چه را که از زمان، [که] جاودانه [است]، فراتر می‌رود واقعیت می‌داند، و بر عکس، آن‌چه را که در زمان حرکت می‌کند نا کامل، یا ناقص، می‌داند.» (نیشیدا کیتارو، مسائل بنیادی فلسفه، برگردان انگلیسی، دیوید آ. دیل ورث، دانشگاه سوفیا، توکیو، ۱۹۷۰، ص ۳۹). م.

۴۴. شین ران، *Kyōgyōshinshō rokuyōshō ehon* (متن مقابله شده‌ی آیین، کار، ایمان، و حصول) (کیوتو: دنیا و چوجیا، ۱۷۷۹)، ج ۷، ص ۱۵b؛ ج ۵، ص ۵۵ba؛ ج ۷، صص ۱۰b و ۲۵a. چندین ویراسته‌ی اوتانی. متأخر از متن فوق وجود دارد از کیکویا، چوجیا، هوبون کان، بؤکیوتای کی، و مانند این‌ها؛ روکویوشو (ارکان شش مجلد) (کیوتو: شین شو شو کیو-زن شو، ۱۹۴۰)، ج ۲، ص ۱۴۸؛ ج ۳، ۱۱۲؛ ج ۵، صص ۱۴۶-۱۴۹.

45. advaya

۴۶. لویی دو لا واله-پوسن، ویگیپتی ماترتا، ترجمه و توضیح (پاریس: پل گوتنر، ۱۹۲۹)، ج ۷، ص ۶۷۱؛ متن چینی، تای شو، شماره‌ی ۱۵۸۵، ج ۳۱، ۵۵b؛ یوهانس رادر، دشه بومیکه-سوتره و بودی ستوه بومی (پاریس: پل گوتنر، ۱۹۲۶) ص xxiv:

"il n'est pas séparé du samsara, ni ne se réjouit du nirvana; il n'éprouve ni augmentation ni diminution."

۴۷. بوداسف، bodhi-sattva، باشنده یا وجودی که گوهرش فراشناخت کامل است.

۴۸. شباهت خاصی هست میان تعبیر ب. هاستریتر (B. II. Streeter) از یکی بودن بودا و نیروانه، و نیروانه از راه «دیدگاه فرزندخواندگی» (adoptionist) الهیات مسیحی و الهیات زون کاکو، که او هواخواه نظریه‌ی آدویه (نادویی) ی ایدالیستی مهاپانه‌ی درباره نیروانه‌ی apratiṣṭhita-nirvāṇa (نیروانه‌ی بدون باقی مانده یا نیروانه‌ی لامکان) بود. ب. هاستریتر، بودا و مسیح، (لندن: مکمیان و کمپانی، ۱۹۳۱)، ص ۸۵؛ شوسون میاماتو، «آزادی، استقلال، و صلح در آیین بودا»، فلسفه، شرق و غرب، ج ۲، شماره ۳ (اکتبر ۱۹۵۲)، ۲۲۳؛ چرباتسکی، مفهوم نیروانه‌ی بودایی (لنین‌گرا: آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی، ۱۹۲۷)، ص: ۲۳۲: «تناقض ظاهر آن با مونیسیم [یک‌گرایی] دقیق.»

۴۹. به ترتیب:

*Saṃdīnirmocana-sūtra, Yogācārabhūmi-śāstra, Prakaraṇāryavāca-śāstra, Mahāyāna-abhidharmasamuccaya, Vyākhyā, Mahāyāna-sūtrālaṅkāra.*

۵۰. سیلَوَن لَوِی، ترجمه، مَها یانه - سَوْتَرَا لَنکاره، مجلد ۱، متن (پاریس، ۱۹۰۷)، ص ۱۶۸؛ مجلد ۲؛ ترجمه، ۱۹۱۱، صص ۲۷۵-۲۷۶.

Le Raisonnement d'Idéalité, c'est le Lieu hors-réflexion; car l'Idéalité, une fois atteinte, échappe à la réflexion qui n'a plus à se demander: "De quel Acte mental à fond vient la Vue régulière? ou le rejet der Souillures ensuite comme fruit?..."

متن چینی، تائِ شَو، شماره‌ی ۱۶۰۴، ج ۳۱ (نان جیو، ۱۱۹۰)، ص ۶۵۳

۵۱. سَوِیو (۱۷۲۳-۱۷۸۳)، *Mattōshō kankiroku* (۶ جلد)، ج ۳، شین شَو دِن شَو (کلیات کتاب‌های شین شَو) (۷۴ جلد) (کیوتو: جیکیریو تسوماکی، ۱۹۱۳-۱۹۱۶)، ج ۱۷، صص ۳۲۶-۳۲۷؛ سن میو، مائو شَو سِنسَو گِی (لَب مائو شَو) (۳ جلد)، ج ۱، در شین شَو تائِ کی (نظام بزرگ کتاب‌های شین شَو) (۳۷ جلد)، (توکیو: انجمن نشر کتاب‌های مقدس شین شَو، ۱۹۱۶-۱۹۲۵؛ مجموعه‌ی جدید، ۱۹۵۳)، جلد ۲۳، صص ۳۶-۴۲؛ هَو کای (۱۷۶۸-۱۸۳۴)، مائو شَو جین شین کی (یادداشت‌های مائو شَو در سال میمون شمالی [چن-شین، ۱۸۱۲] (۴ جلد)؛ ج ۲، در شین شَو تائِ کی، ج ۲۳. (مجموعه‌ی جدید)، صص ۱۸۹-۲۰۶؛ نه کِن (؟-۱۸۳۰)، *Shōzōmatsō wasan kankiroku* (شوزو-ماتسو واسان کان کیروکو، نظریه‌هایی در باب شوزوما تسو-واسان) (۶ جلد)، ج ۶، در شین شَو تائِ کی ج ۲۰ (توکیو: ۱۹۲۰)، صص ۲۶۱، ۲۹۶؛ توکوریو (۱۷۷۲-۱۸۵۸)،

شوزوماتسو واسان کؤگی (خطابه‌هایی در باب شوزوماتسو واسان) (۳ جلد)، ج ۳، در شین شو ځن شو، ج ۴۳ (کیوتو، ۱۹۱۳-۱۹۱۶)، صص ۵۹-۶۴. همه‌ی آن‌ها می‌گویند که «ریو» به معنی «تایمه» («به خاطر») است. نه‌کن و هؤکایی نمونه‌هایی از ریو را از داستان‌های ِ گن جی نقل می‌کند. می‌توانیم چند نمونه دیگر از نامه‌های شین‌ران، شوکان شو (کلیات نامه‌ها) بیاوریم، همان، ص ۱۲۸ (نامه‌ی دوم)، ۱۵۲-۱۵۳ (نامه‌ی هشتم). اما معنای حقیقی متن به وضوح بیان نمی‌شود مگر این که «ریو» به «وسیله» ترجمه شود.

۵۲. کؤشو یاماموتو، شین شو سی‌تن (*Shinshū seiten* کتاب‌های مقدس فرقه‌ی شین) (هونولولو: میسیونر هون پا هون‌گان جی، ۱۹۵۵)، ص ۲۵۴. «ما از آمیدا بودا می‌شنویم. برای این است که ما را وادارند این «جی‌ن» را بشناسیم (آمیدابوتسو و ا‌جی‌ن یو وو شیراسن «ریو» ناری)؛ د. ت. سوزوکی، عرفان، مسیحی و بودایی (لندن، ۱۹۵۷)، ص ۱۵۵، ما بسیار به برگردان انگلیسی خوب او مدیونیم. اما تمام سطر مورد بحث در آن نیست؛ عالیجناب شین‌ریو اومه‌هارا، «جی‌ن هؤنی نو کای‌تن» (*jinen hōni kaiten*) مفهوم شین‌ران از جی‌ن هؤنی)، در ویراسته‌ی میاماتو شوسون، بوکیو نو کومپون شین‌ری (حقیقت بنیادی آیین بودا) (توکيو: سان‌سی‌دو، ۱۹۵۶)، صص ۱۱۱۳-۱۱۲۶ با وجود مقاله‌ی عالمانه‌ی عالی او، ابدأ شرحی در این موضوع ندارد.

گیشو ساساکی، رئیس فقید دانشگاه ئوتانی، که د. ت. سوزوکی را به دانشگاه ئوتانی دعوت کرد، بوشین نو سونو هیوگن (*Busshin no sono hyōgen* دل بودا و مکاشفه‌اش). (در اصل، کیوتو: گوهؤکان، ۱۹۱۹)؛ حالا در بوشین تو بونکا (*Busshin to bunka* دل بودا و فرهنگ)، در گیشو ساساکی ځن شو (*Gesshō Sasaki Zenshū* کلیات گیشو ساساکی) (کیوتو: ځن شو کان‌کؤکایی، ۱۹۲۸)، ج ۵ صص ۱۰۵-۱۹۰. در

عبارات مربوط به «جی‌ن‌هونی» (ص ۱۵۶)، می‌گوید که «ریو» یعنی «به خاطر»، و همین عبارت سنگین است که از شاگردان هونین فقط شین‌ران توانسته بود آن را بیان کند، اما نه شاگردانی که آمیدا را فقط به مثابه‌ی پرستیده‌ی بیرونی یا به مثابه‌ی موضوع درخواست می‌فهمیدند؛ دای‌تو شیماجی (۱۸۷۵-۱۹۲۷)، عالم معروف بودایی و صاحب نظر شین‌شو، «جی‌ن‌هونی» در اصل در مجله‌ی هونی، ۱۹۱۸، چاپ شد؛ اکنون در شیسو تو شین‌کو (*Shisō to shinkō*) اندیشه و ایمان) او (توکيو: می‌جی-شوین، ۱۹۲۸)، صص ۴۰۷-۴۱۲. او مدت‌ها در این باره شک داشت که چرا قسمت درباره‌ی جی‌ن‌هونی چنین گرایش خردگرایانه دارد و مملو از زبان فلسفی است. اما بعدها پی برد که عقیده‌اش نادرست بود، و دریافت که تمام این عبارت با درمّتا به مثابه‌ی لزوم نوع‌دوستانه‌ی قدرت‌سوگند آمیدا همخوانی دارد.

۵۳. ایگیشو (مجموعه‌ی نظرات مخالف) در شین‌شو-تای‌کی، ج ۳۶، ۱۹۱۷، صص ۳۱-۳۰.

۵۴. *upāyakauśalya-dharmakāya*، به ژاپنی هونین هوشین، و به چینی فانگ-یئن فا-شین.

۵۵. *sambhoga-kāya* تن یا کالبد بهره‌مندی، به ژاپنی هوجین، و به چینی فا-شین.

۵۶. *kyōgyōshin shō* (تعالیم، عمل، ایمان و حصول) (کیوتو: شین‌ران شونین دین‌شو کان‌کو‌کایی، ۱۹۵۸)، ج ۲، بخش عمل، ص ۶۱.

۵۷. «آزادی، استقلال و صلح در آیین بودا»، همان، ص ۲۲۳؛ *Kyōgyōshinshō* (خطابه‌هایی در باب فصل «حصول» کیو‌گیوشین‌شو) (کیوتو: هوزوکان، ۱۹۵۷)، ۲۸-۲۷؛ حقایق بنیادی در آیین بودا: راه میانه و نیروانه، ص ۶۲.

۵۸. سین‌شو مورا‌کامی، *Shinshū Zenshi* (تاریخ کامل فرقه‌ی شین‌شو) (توکيو: هی‌گو-

- شوپان شا، (۱۹۱۶)، صص ۳۸۰، ۳۸۸-۳۸۴، ۳۹۱-۳۹۶؛ پوئیتسو فوجی وارا، *Kakushin* (زندگی کاکوشین، کوچک ترین دختر شینران) (*Nikō gyōjitsu no kenkyū*) (توکیو: سان کی بو، ۱۹۳۲)، صص ۱۰۷-۱۳۵؛ فوجی وارا، *Shinran shō nin den'e no kenkyū* (مطالعات زندگی مصور شینران شونین) (کیوتو: هوزوکان، ۱۹۴۳)، صص ۱۷۱، ۱۷۵؛ بون شویامادا، *Shinshūshi no kenkyū* (مطالعاتی در تاریخ شین شو) (ناگویا: هاجین کاکو، ۱۹۳۴)، صص ۱۱۴-۱۲۴. مقاله یی که به آن اشاره شد در اصل در مجله ی *Mujinto* (روشنایی بی پایان)، ۱۸، ش ۲ (۱۹۶۱) چاپ شده بود. در آن موقع بود که مطالعات تاریخی شین شو با روش های علمی جدید به تدریج آغاز می شد؛ ← مثلاً ایچی مونی تانی شیتا، *Zonkaku ichigoki no kenkyū narabini kaisetsu* (مطالعه و تبیین زندگی زون کاکو) (کیوتو: شین شوگا ککو-کن کیوجو، ۱۹۴۳)، صص ۱۱۱-۱۱۴.
۵۹. جوکو ماتسونو، شینران: مطالعات تاریخی زندگی و اندیشه، صص ۴۵۷-۵۹۰؛ گنجی ساساکی، *Tannishō seiritsukō* (در باب شکل گیری تانی شو) (توکیو: *Nihon gakujutsu shinkōkai* ۱۹۵۰)، صص ۴۱-۴۹؛ کن میو ناکازاوا، *Shijō no Shinran* (زندگی تاریخی شینران) (کیوتو: راکوتوشوین، ۱۹۲۲)، صص ۳-۴۶؛ فوجی وارا، *Kakushin nikō gyōjitsu no kenkyū*، ۱۳۵-۹۳؛ یامادا، *Shinshūshi no kenkyū* صص ۲۴-۱۱۳.
۶۰. شینران: مطالعات تاریخی زندگی و اندیشه، صص ۴۵۷-۴۹۰؛ تانی شو یی ریتسو-کو، صص ۴۹-۴۱.
۶۱. کاکون یو شرح حال شینران را *Honganji Shōnin Shinran den'e* (زندگی مصور شینران قدیس) نامید، تای شو شماره ی ۲۶۶۴، ج ۸۳، صص ۷۵۰، ۷۵۳. نویسنده، کاکون یو، شینران را به این منظور بت بنیادگذار هونگان جی کرد که سنت قدرت مند

شجره‌ی خونی آنان را تقویت کند. *Sosih Shinran Denjyu Sōjō* (درست‌پنداری - انتقال‌یافته‌ی شین‌ران - بنیادگذار) در شین‌ران شوئین ژن شو، همان، صص ۱۴۶-۱۵۶، ۱۶۰. *Shōnin no gohonbyō Honganji* (مزاره هون‌گان‌جی - شین‌ران)، همان، صص ۱۷۳.





یوکاوا هیده کی<sup>۱</sup>

## روند جدید تمدن غربی و ویژگی‌های فرهنگی در ژاپن

من در مقام فیزیکدان نظری اول می‌خواهم بیش‌تر از یک دیدگاه عملی به تحلیل آن روند کلی بپردازم که به نظر می‌رسد اکنون در توسعه‌ی اخیر تمدن غربی سلطه داشته است. بعد ویژگی‌های فرهنگ ژاپنی را از یک دیدگاه کلی بررسی خواهم کرد، و در این زمینه این امکان پژوهیده می‌شود که آیا برخی از این ویژگی‌ها در کاستن واگونگی‌های<sup>۲</sup> حاصل از توسعه‌ی پیش‌گفته، که در آینده در هر مرحله‌ی از فعالیت انسانی جدی‌تر از پیش خواهد شد، مؤثرند یا نه.

ما که در آغاز یک عصرِ نو، فن آوری ایستاده ایم در هر جنبه از تمدن انسان ناگزیر با تغییری روبه رویم که تا این لحظه تجربه نشده است. این تغییر اساساً با آزادسازی مقدار عظیمی انرژی و نیز با توسعه‌ی سریع وسایل انتقال و انباشت اطلاعات ایجاد می‌شود. این تغییر خصوصاً در حوزه‌ی فیزیک قابل توجه است. از آن جا که این شاخه از پژوهش به دو بخش تجربی و نظری تقسیم شده از پیش به خوبی پیداست که پیشرفت بخش اول همیشه از طریق پیشرفت مشابه در جانب فنی ممکن شده است. اما اعتقاد راسخ ما از دیدگاه فیزیک نظری این بوده که ما در یک منطقه به اصطلاح امنیتی هستیم که از حمله‌ی فن آوری در امان است. البته، این دید مبتنی بر این آرمان کهن است که می‌گوید نیروی عقل، خودمختار و فعال، تفکر انسان، قوانین بنیادی را در آشفستگی پدیده‌های طبیعی کشف می‌کند. در آخرین تحلیل، فیزیک نظری چیزی نیست مگر کوشش در بازسازی این عالم واقع بر اساس توده‌یی از امکانات. فرایند فرض،<sup>۳</sup> که پس از آن انتخاب اصلح از طریق آزمایش و خطا می‌آید، جوهر فعالیت‌های روانی تمام فیزیکدانان نظری است. در فهمیدن پدیده‌های طبیعی در یک الگوی عقلی، فیزیک تجربی نماینده‌ی فعالیت‌های بیرونی ما است و فیزیک نظری نماینده‌ی فعالیت‌های درونی ما.

اما حالا باید این امکان را در نظر داشت که به همان طریقی که ابزار ماشینی در قلمرو فیزیک تجربی تقریباً به طور کامل جایگزین کار و مهارت انسان شده، بیش‌تر کار و مهارت مغز انسان هم باید به کامپیوترهای الکترونیک سپرده شود. در اصل، این‌ها را به قصد حل عددی انواع گوناگونی از معادلات ساخته بودند. اما فرایند خلاقیتی را که اساساً انسانی است می‌توان،

تا حد زیادی، با فرایندهای ماشینی که در این کامپیوترها رخ می‌دهد جایگزین کرد. معتبر بودن یا نبودن هر قانون بنیادی مفروض فیزیکی، در موارد بسیار با قضاوت در نتیجه‌ی حاصل از این کامپیوترها آسان‌تر تعیین خواهد شد. فرایند انتخاب از میان قوانین بنیادی ممکن شاید به خوبی تا سطح عملیات ماشینی کاهش یابد، و مسأله واقعی را در فیزیک نظری به مرحله‌ی فن‌آوری تغییر دهد. فهم عقلی داده‌های فیزیکی را که از راه تجربه کردن به دست آمده مدت‌ها اساساً یک مسأله‌ی فعالیت درونی نیروی تفکر انسان می‌دانستند. این امکان پیدا شده که بسیاری از این مسائل احتمالاً به بیرون از قلمرو فعالیت درونی انسان فرافکنده شود.

گرایشی که پیش از این از آن بحث شد احتمالاً به شکل زیر به اوج می‌رسد. کامپیوترهای الکترونیک را می‌توان به شکل نوعی ابزار آزمایشی در نظر آورد که در آن هر ورودی الکترومکانیکی برای آن طراحی شده که به یک خروجی الکترومکانیکی معین تبدیل شود، کاملاً به همان شیوه‌یی که هر شناسه‌ی فیزیکی در الگوی معینی که قوانین بنیادی آن را مجاز دانسته به شرایط بیرونی واکنش نشان می‌دهد. بعد شاید وظیفه‌ی فیزیک نظری به خوبی به وظیفه‌ی علم کردن یک ارتباط یگانه‌ی میان دو نوع از فرایندهای مکانیکی تقلیل یابد، که یکی از آن دو در ابزار تجربی رخ می‌دهد و دیگری در کامپیوترها. در این شاخه از تحقیق برای نیروی خودمختار و تفکر انسانی جای چندانی گذاشته نمی‌شود. خرد و بینش انسان در آینده نقش کم‌تری در کنش نظریه‌پردازی خواهد داشت، و در نتیجه، انسان خواهد توانست تنها به توانایی‌اش در ساخت مکانیسم‌های محاسبه‌گر پیچیده ببالد. خلاصه، ما شاید

یک چنین گرایشی را به عنوان رواج تجربه گرایی یا پوزیتیویسم در معنای وسیع آن مشخص کنیم.

گرایش فوق فقط مختص علوم فیزیکی نیست، بل که مشترک میان تمام جنبه‌های تمدن انسانی است. نه فقط پرستش سرّ عالم هستی (یا، فیزیکی) فرایند زوال را می‌پیماید، بل که گویا روز به روز از اهمیت نقش فعالیت‌هایی که خاستگاه انسانی دارند، حتا در باب منزلت خود هستی انسانی هم، کاسته می‌شود. حالا ببینیم که در آینده برای بشریت چه خواهد ماند که بی یاری ابزار ماشینی انجام دهد. فن سالاری اکنون هسته‌ی روح انسان را تهدید می‌کند. این یک نتیجه‌ی طبیعی و در عین حال ضروری وجه اروپایی تفکر عقلی است که تاکنون در بنا نهادن تمدن ماشینی بسیار کارا بوده است. سرنوشت وجه شرقی تفکر در فرایند این توسعه آشکارا این بوده که تأثیر منفی به جا بگذارد. اما، حالا که گویا آینده‌ی خردگرایی غربی چندان حال و روز خوشی ندارد، این امید جوانه می‌زند که سنت شرقی در توسعه‌ی آینده‌ی تمدن جهانی یک نقش مکمل بازی کند.

بی شک از توانایی من خارج است که بتوانم در وجوه شرقی و غربی تفکر دست به یک مطالعه‌ی تطبیقی درازدامن بزنم و، از این گذشته، ویژگی‌های فرهنگ ژاپنی را در زمینه‌ی شرقی خاطر نشان کنم. اما، دست کم شاید بتوان گفت که مشخصه‌ی وجه غربی زیست انسان در معنای وسیع آن، رویارویی‌اش با محیط‌های بیرونی است، حال آن که مشخصه‌ی وجه شرقی کنار آمدن با آن‌ها است. مطابق نگره‌ی اول، بناست که زیست انسان از هر جهت، هم در عمل و هم در نظر، مثبت و ماجراجویانه باشد. این همان

خاستگاه وجه عقلی و انتزاعی تفکر است، و علاوه بر این، تمدن علمی جدید را رویکرد فعال و پویای به پدیده‌های طبیعی از راه آزمایش پدید آورد. اگرچه مشخصه‌ی جوهر فرهنگ شرقی را در مقابل فرهنگ غربی پذیرا و ایستا دانسته‌اند، اما اگر تفاوت‌ها را در خیلی جنبه‌ها و نیز نمونه‌ی استثنایی ژاپن را کنار بگذاریم، شاید بتوان گفت که خردگرایی عاملی است که در هر دو تمدن متخالف مشترک است. خلاصه، خردگرایی یک الگوی تفکر است که در پش زمینه‌ی توده‌یی از امکانات مکمل در هر چیز پژوهش می‌کند. ویژگی وجه ژاپنی تفکر در غفلت کامل آن از جایگزین‌های مکمل<sup>۴</sup> است. این را می‌توان خردگریزی ژاپنی نامید. البته، این وجه کاملاً با هر شکلی از روح عملی بیگانه است، اما نه همان مطلق‌گرایی است و نه همان شک‌گرایی، وانگهی، بیش‌تر به یک دیدگاه خوشبینانه شبیه است تا به یک دیدگاه بدبینانه. با این همه، معروف است که جان<sup>۵</sup> ژاپنی از هر گونه بی‌احساسی بسیار دور است. بنا بر این، موضوع تحلیل زیر خردگرایی شیوه‌ی تفکر ژاپنی خواهد بود، که چنان خاص و متناقض است که فهم‌اش حتا برای خود ژاپنی‌ها هم مشکل است.

در درجه‌ی اول، می‌توان فرهنگ غربی را از شرقی از روی این حقیقت باز شناخت که سرشت اولی خیلی ماجر اجوتر از دومی است. قبایلی که در منطقه‌ی شرقی ساکن شدند ثبات در زندگی را بر تغییرات شدید ترجیح دادند. به عبارت دیگر، آن‌ها تا مدت‌ها از شرایط موجودی که از بیرون به آن‌ها تحمیل شده بود راضی بودند. البته، ژاپنی‌ها نمی‌توانند از بقیه مستثنی باشند. با این که تاریخ ژاپن دوره‌های کوتاه گسترش بیرونی را تجربه کرده اما در

تاریخ سیاسی‌اش ثبات بر آن مسلط بوده است. در این معنا، فرهنگ ژاپنی، حتا در میان فرهنگ‌های شرقی، موضعی آشکار دارد.

شاید بتوان یک چنین خصیصه‌ی فرهنگی ژاپن را به اوضاع طبیعی، انزوای جغرافیایی، و اقلیم معتدل‌اش نسبت داد. ژاپنی‌ها در مقیاسی وسیع از هجوم‌های بیرونی و قحطی‌ها در امان بوده‌اند. چنان‌که اشاره شد، به طور کلی [تمایز] وجوه غربی و شرقی زندگی به ترتیب باکند و کاو در اوضاع طبیعی و در سازگاری با آن‌ها مشخص می‌شود. به عبارت دیگر، این‌ها، دو نگرش دشمنی و آشتی با طبیعت است. اما، در آغاز چیزی مثل بیگانگی میان انسان و طبیعت در ژاپن وجود نداشت. هستی جسمی انسان در ژاپن آسان‌تر بود چون کمی سازش از سوی انسان برای سازگاری با اوضاع طبیعی کافی بوده است. در ژاپن چه در نظر چه در عمل چندان نیازی به ماجراجویی نبوده است.

در اوضاع سخت منطقه‌ی غربی، تلاش ماجراجویانه برای حفظ بقا به این منجر شده که انسان برای زیست‌اش محیط‌های مصنوعی بنا نهد و در نتیجه اندیشه‌ی پویای پیشرفت بدون جهت را پدید می‌آورد. انسان به منظور سازش با طبیعت نه فقط نیازمند کار خودمختار تغییر دادن اوضاع بیرونی است بل که نیاز به کوششی دارد که خود را تغییر دهد. این نکته تلویحاً به این معنی است که انسان برخی مفاهیم موجود را نادیده می‌گیرد، و بعد با مفهوم نوی که از میان توده‌یی از امکانات بدیل انتخاب کرده همسو می‌شود. این همان خاستگاه وجه عقلی تفکر، و نیز وجه روح عملی کشف قوانین فیزیکی در پدیده‌های طبیعی است. علم، حاصل تماس عقلی انسان با طبیعت بیرونی است.

در فرهنگ شرقی، نمونه‌های ماجرایی‌های اندیشه‌ی انسانی در نظام‌های گوناگون کیهان‌شناسی، خیال‌پرداز دیده می‌شود. آن‌گاه ما در میان بُن‌مایه‌های اصلی، نظام‌های فلسفه‌ی شرقی به بن‌مایه‌ی تناسخ برمی‌خوریم. این‌جا بازپیدایی تقریباً یک الگوی مشابه ضروری است. به نظر می‌رسد که این‌گرایش در خصیصه‌ی شرقی منعکس است که پس از نابودی با اندک دست‌کاری و بدون هیچ تغییر شدیدی بازسازی می‌شود.

اکنون الگوی مسلط، جان‌ژاپنی را تحلیل می‌کنیم. گرایش این الگو به این سو است که تا حد ممکن از هرگونه رویارویی کنار بکشد. و این خود به این‌گرایش منجر می‌شود که ثبات موجود را با کم‌ترین میزان تغییر به قیمت فدا کردن یک راه‌حل تمام‌عیار حفظ کند. به نظر می‌رسد که این‌گرایش از هرگونه سازش عقلی، که مبتنی بر انتخابی از امکانات بدیل باشد، می‌پرهیزد. اگر تعصبی وجود دارد خطرش هست که فرو بریزد. اما باید توجه داشت که این یک ترک ساده‌ی عقلانیت نیست. اصولاً علاقه‌ی عقلانیت به یک نظم پاینده و کلی است که از حوزه‌ی تنگ زمان و مکان فراتر می‌رود. اما اندیشه‌ی ژاپنی بیش‌تر دلبسته‌ی نظم محلی و موقتی است که محدود به زمان و مکان است. شاید برای راحتی کار بتوان آن را عقلانیت ژاپنی نامید. مثلاً این‌جا می‌توانیم به این حقیقت اشاره کنیم که تاکنون از شکل‌های گوناگون همبستگی انسان‌ها آشکارا برای نسبت میان پدر و پسر یا میان اعضای یک خانواده اهمیت قائل شده‌اند. حتا امروزه هم اصول اخلاقی یک گروه انسانی میلش به آن است که در مطابقت با یک الگوی مشابه، یعنی میان سرکرده و سرسپردگان‌اش، قالب زده شود. کلی بگوییم، ژاپنی در تفکر درازمدت و انتزاعی وضع



ارضا کننده‌یی ندارد. این گرایش کاملاً با تغییرات ماجراجویانه و شدید بیگانه است. کُند آهنگی. چشم‌گیر و محافظه‌کاری‌یی را که در مراحل گوناگون فرهنگ ژاپنی به چشم می‌خورد با این حقیقت توضیح داده‌اند که غفلت موقتی از دشواری‌های متوالی تضمین‌کننده‌ی ثبات نظامی است که از پیش تثبیت شده است.

جان ژاپنی در غالب موارد مناسب تفکر انتزاعی نیست و فقط به چیزهای محسوس علاقه‌نشان می‌دهد، و همین خود خاستگاه برتری ژاپنی‌ها در هنر فنی و هنرهای زیبا است. گویا شناخت ندانسته‌یی که ژاپنی‌ها از کم‌داشت‌شان در زمینه‌ی انتزاعی دارند آنان را به سوی ستایش بی‌انتقاد و قبول در بست نظام‌های دینی و فلسفی می‌راند که از بیرون آمده‌اند. یک چنین وظیفه‌یی نسبتاً برای خرد سطح بالای ژاپنی آسان است. اما در این نظام‌ها فقط عناصر آشنا به جو ژاپنی جذب می‌شوند، و ناآشناها به حال خود رها می‌شوند. به این ترتیب، وضع موجود دست‌نخورده و بی‌تغییر باقی می‌ماند، و ثبات آشکار عناصر سستی را تضمین می‌کند. وجه انتزاعی تفکر همچنان برای ژاپنی‌ها بیگانه باقی می‌ماند و، اگر کلی‌تر بگوییم، برای آنان هر نظام عقلی اندیشه بیش از یک چیز مرموز نیست که کنجکاوی فکری آنان را ارضا می‌کند.

در تاریخ ژاپن، می‌توان نمونه‌های بی‌شماری مثل نمونه‌های بالا آورد. همان‌طور که در نمونه‌های ورود آیین بودا و آیین کُنفُوسیوس به ژاپن دیدیم، ژاپنی‌ها در جذب امتیازات فرهنگی سطح بالای آن‌ها بسیار موفق بودند، اما فقط آن‌هایی را پذیرفتند که در تنظیم و نگهداری نظم اجتماعی و سیاسی موجود کارایی داشتند. پس، یک خردگرایی تمام‌عیار، مثل فلسفه‌ی لائوزه و

جوآنگ زه، از دسترس درک عمومی دور ماند و تنها از همدلی یک اقلیت فکری برخوردار شد. این وجه بی‌اعتنایی به زندگی، گوشه‌گرفتن از جهان، با رمز هفت مرد فرزانه در نیستان نشان داده می‌شود. از باستان، عناصر اندیشه‌ی مشترک با این را در غرب، و خصوصاً در یونان و روم، می‌توان یافت. این شکل عالی‌تر اپیکوریسم هنوز در اروپای غربی، و خصوصاً در فرانسه دیده می‌شود، اما شاید آن را در آمریکا و روسیه‌ی شوروی نوعی رذیلت بدانند. درست‌تر بگوییم، این عنصر با جان ژاپنی نیز بیگانه است، و اشتیاقی که اقلیت به آن دارد فرصت فعلیت یافتن را پیدا نمی‌کند، برای این که تمایل اکثریت مانع آن است. وانگهی، حتا در منطقه‌ی شرقی، روند تناسخ‌گرایی در هند قابل توجه‌تر است، و آن‌جا به جای زاهدان چینی، «فقرا» را می‌یابیم.

در فلسفه‌ی لائوزه و جوآنگ زه یک عنصر اندیشه می‌بینیم که همانند عنصر شاخص علم است که جنبه‌ی بی‌جان طبیعت را بازمی‌شناسد، چنان که در سخن لائوزه نمادین شده بود: «قانون عالم، بی‌جان است [بدون رِن]»،<sup>۶</sup> زیرا که همه چیز را همچون سگان پوشالی می‌بیند.»<sup>۷</sup> و نیز حاوی یک عنصر نفی‌هستی‌انسان است. در مقابل این، جان ژاپنی به اندیشه‌هایی نظر دارد که می‌توان آن‌ها را در زندگی انسان به طور مجسم و ملموس به کار برد. جستجوی بی‌اعتنای حقیقت، که مستقلاً از یک چنین استلزام‌هایی فهمیده می‌شود، برای بیش‌تر ژاپنی‌ها جاذبه‌ی نداشته و نمی‌تواند داشته باشد. مثلاً، در عصر می‌جی (۱۸۶۷-۱۹۴۵)، آن علوم عملی که خاستگاه انگلیسی-آمریکایی داشتند مسلط بودند. با این همه، این نکته کنجکاوی‌برانگیز بود که پس از آن‌ها نظام‌های فلسفی با خاستگاه آلمانی در ژاپن رواج یافتند، و

آن‌هایی که خاستگاه انگلیسی-آمریکایی داشتند میدان را خالی کردند. چرا؟ حقیقت این است که نظام‌های آلمانی را به چشم چیزی مانند عرفان یا چیزی شبیه اندیشه‌ی دینی نگاه می‌کردند، که هدف‌شان رستگاری وجود انسان بود. شاید بتوان گفت که منش عقلی آن‌ها، مثل نظام‌های دانش، از فهم عمومی ژاپنی‌ها دور ماند. این درباره‌ی فلسفه‌ی نیشیدا نیز درست است. در آخرین تحلیل، معرفی فرهنگ بیگانه به ژاپن بایک کنش خاص استحاله مشخص شده است.

اصول اخلاقی، که می‌توان آن را راه یا طریقت نامید، آشکارترین نقش را در اندیشه‌ی ژاپنی بازی کرده است. اما این معنی راه تا حدی از آن چه در کلام کُنفُوسیوس آمده متفاوت است: «اگر مردی در بامداد راه را بیاموزد شاید در شامگاه بدون افسوس بمیرد.»<sup>۸</sup> این نه به فلسفه‌یی که در حقیقت مطلق پژوهش می‌کند شبیه است و نه به اعتقاد دینی می‌ماند که مقصدش رستگاری انسان است. به یک معنا، این یک اثرپذیری تمام‌عیار است که چون ناعقلانیت‌های حاضر در تمام عالم را چیزهایی ناگزیر می‌داند به آن‌ها تن می‌دهد. علاوه بر این، نماینده‌ی نوعی روشن‌شدگی است که تمام عناصر عقل‌گریز عالم را در خود خود می‌گنجانند. این امر یک سرشت فردی خالص داشته مستلزم هیچ‌گونه کلیتی نیست. در ژاپن، این را به مثابه‌ی آرمان منش سازی دانسته‌اند، و توده‌ی ژاپنی برای پیروان تربیت رواقی که راه را جستجو می‌کنند احترام قائل بوده است. منزلت آیین بودا و آیین کُنفُوسیوس را در ژاپن باید با توجه به راه ژاپنی برآورد کرد. در این معنا مکتب ذن یک نقش اساسی در اندیشه‌ی ژاپنی بازی می‌کند.

جان ژاپنی، که پیش از این از آن بحث شد، در حوزه‌ی علم بازتابی دارد که در دو نکته به چشم می‌خورد: یکی در تأکید که بر علم کاربردی می‌کند، و دیگری در غفلت‌اش از مطالعه‌ی خردگرا، انتزاعی و بنیادی. مردم توجه کافی به شأن و سرّ تحقیق علمی نشان می‌دهند، اما نمی‌توانند جوهر آزادی دانشگاهی را، که در درجه‌ی اول خاستگاه اروپایی دارد، درک کنند.

همان طور که در ابتدای این مقاله گفته شد، خردگرایی اروپایی قهراً به گرفتاری جهان‌گستر امروز انجامیده است. شرق تاکنون مجبور شده که فرهنگ غربی را به یک شیوه‌ی منفعل پذیرفته آن را به کار برد و فرهنگ خاص خود را بازسازی کند تا با الگوی غربی سازگاری کند. در میان عناصر بومی ژاپن خیلی چیزها هست که برای یک چنین قصدی نامناسب بوده‌اند. اما باید توجه داشت که جنبه‌های خردگرا و سیستماتیک تفکر اروپایی نمی‌تواند کلّ معیار ارزش زندگی انسان باشد. در سنت اندیشه‌ی شرقی و خصوصاً اندیشه‌ی ژاپنی، عناصری از اندیشه را که با عناصر فرهنگ اروپایی کاملاً بیگانه، یا مکمل آن‌اند فراوان حفظ کرده‌اند. تاکنون این وضع از چشم خود شرقی‌ها، و از طرفی چون چندان ارج و قربی هم نداشته، از داوری گرایش جهانی هم دور مانده است. اما اکنون، در پرتو مشکل جهان کنونی، بررسی دقیق امکاناتی که در اندیشه‌ی شرقی هست ضروری است.

مشخصه‌ی وجه غربی زیست، رویارویی آن با اوضاع بیرونی، و مسلح بودن انسان در برابر آن است. این انزوای فرد همان خاستگاه فردگرایی اروپایی است. اما ما در تمدن غربی یک لحن خشکی و ناآرامی می‌بینیم. در مقابل این، انسان شرقی فرزاندی ظریفی دارد که می‌تواند خود را با اوضاع

طبیعی سازگار کند تا برای زیست انسانی خود آسایش و آسوده‌یی پدید آورد. مسلماً مشکل روحی تمدن غربی ناشی از بستگی زیاده از حد آن به اوضاع مصنوعی است. به طور کلی، هر چه ثبات خوش‌بختی زندگی انسان کم‌تر باشد وابستگی‌اش به اوضاع بیرونی بیش‌تر است. از این رو، وجه ژاپنی-تفکر پیوند نزدیک‌تری به خوش‌بختی دارد، برای این که آرمان‌اش رسیدن به اتحاد کامل انسان و طبیعت، و در نتیجه، دستیابی به راه حلّ هر گونه بیگانگی آن‌ها با یکدیگر است. یقیناً از این خصلت ژاپنی هیچ نظام خردگرایانه‌ی علم و فلسفه پدید نیامده، اما به درجه‌ی بالایی از تعالی در هنرهای زیبا انجامیده است. ژاپنی‌ها طبعاً گرایش به هنرهای زیبا دارند، خواه نو و خواه کهنه، و همیشه نیز آماده درک ارزش آن‌ها هستند. در ژاپن احساس ظرافت در هر جنبه از زیست انسانی منعکس است.

این حقیقت در تاریخ جهان یگانه و ممتاز است که در یک گوشه‌ی شرق شکل ممتازی از فرهنگ پرورش یافته که کم‌ترین میزان پریشانی بیرونی بر آن اثر داشته است. اما ژاپن مدرن در فرایند تغییر شکل مدام است. اکنون، ما در ژاپن با این گرایش خطرناک روبه‌رویم که عناصر خاص فرهنگ خود را نسنجیده نادیده می‌گیرد به این قصد که با الگوهای تمدن غربی سازگار شود. در عوض، به نظر می‌رسد که نیاز عاجلی به جستجوی راه‌های ممکن وجود دارد که عناصر فرهنگی ژاپن شاید در آن به حل معضل جهانی امروز یاری کنند.

اظهار نظر میاموتو شونسون

مایلم چند نکته‌ی درباره‌ی مقاله‌ی دکتر یو کاوا بنویسم. اول مربوط است به

این سخنش: «جان ژاپنی در غالب موارد مناسب تفکر انتزاعی نیست و فقط به چیزهای محسوس علاقه نشان می‌دهد، و همین خود خاستگاه برتری ژاپنی‌ها در هنر فنی و هنرهای زیبا است.» یوکاوا جای دیگر از «عقل‌گریزی [یا، ناعقلانیت] ژاپنی» و «کم‌داشت‌شان در زمینه‌ی انتزاع» سخن می‌گوید. می‌خواهم برای پرهیز از هرگونه ادراک نادرست در میان اعضای غیرژاپنی کنفرانس به نادرستی این دیدگاه اشاره کنم و نشان دهم که بزرگی هنر ژاپنی صرفاً در «عقل‌گریزی» یا ناعقلانیت آن نیست. شالوده‌ی هر هنر بزرگی بر مشاهده‌ی متوازن و دقیق محیط و نفوذ در عمق طبیعت است. برای ادراک و بیان هنر به میزان معینی از انتزاع و فرایند عقلی-اندیشه نیاز است.

در هنر ژاپنی چشمی را که در دَرَمَه (دَرَمَه چَکَشُو؛ به ژاپنی، هُوِگِن) نفوذ می‌کند ذاتی هنر دانسته‌اند. در حقیقت نقاشان بزرگ، مثل کانو موتونوبو و اخلاف‌اش دَرَمَه چَکَشُو [چشم دَرَمَه] را به عنوان جزیی از اسم‌شان به کار می‌بردند.

در آیین بودا، دَرَمَه چَکَشُو مقام اول ورود یِکَشُو [رهرو] به جریان-ساتوری بودا است. دیدن و دریافتن چیزهاست در سرشت حقیقی‌شان، درست چنان که هستند [کماهی دیدن]. این کار، عقل‌گریزی محض یا شهود نیست، بل که مشاهده‌ی متوازن و دقیق طبیعت است. شالوده‌ی هنر، که جهانی است، بر این است و در عمیق‌ترین سرچشمه‌ی فرهنگ انسانی نه شرق هست و نه غرب، بل که فقط حقیقت، نیکی، و زیبایی هست.

این شالوده‌ی جهانی هنر ژاپنی را باید به خاطر دید متوازن‌اش در زمینه‌ی این موضوع در نظر گرفت. همین عنصر جهانی بود که چنین مردانی را

به هنر ژاپنی جلب کرد، کسانی چون ای. فنلوسا،<sup>۹</sup> استاد آمریکایی منطق و بعداً زیبایی‌شناسی. دانشگاه سلطنتی توکیو در ۱۸۷۸، و دکتر دابلیو. اس. بیگلو،<sup>۱۰</sup> حامی غربی هنر. آنان کلیت یا جهانی بودن را در هنر ژاپنی دیدند، و هنگامی که در التهاب نشان دادن این نکته‌ایم که چه صفات یا نشانه‌هایی خاص جان ژاپنی است، نباید از این جنبه [جهانی بودن]، و رای شرق و غرب، ژاپنی و غیر ژاپنی، غافل باشیم.

دوم، یوکاوا می‌گوید ویژگی. «عقل‌گریزی. ژاپنی» «غفلت کامل از جایگزین‌های مکمل» است، و [به نظر او] اصلاً نمی‌توان نشانی از وجه انتزاعی تفکر در میان ژاپنی‌ها یافت [چرا که به طور کلی] «برای آنان هر نظام عقلی. اندیشه بیش از یک چیز مرموز نیست که کنجکاوی فکری آنان را ارضا می‌کند.»

سیصد سال طول کشید تا آیین بودا، بعد از معرفی در ۵۳۸ م به ژاپن، نظریه‌های فلسفی شینگون و تین‌دایی را پدید آورد، و باز بیش از ۶۰۰ سال طول کشید تا متفکران اصیل بودایی ژاپنی را، مثل هوزن، شین‌ران، دوگین، و نیچی‌رن، پدید آورد. اما، از وقت مدرن شدن ژاپن، که در ۱۸۶۸ آغاز شد، کم‌تر از نود سال طول کشید تا بر راه‌های تمدن غربی مسلط شود و به یک سطح اندیشه‌ی عقلی و علمی برسد که دانشمندانی چون نوگوچی، یوکاوا و دیگران را پیرورد. دلیل این تکامل نسبتاً سریع چیست؟ علتش این است که پرورش جان ژاپنی، دانسته و ندانسته، یا شاید بتوان گفت به طور وجودی یا جوهری، از راه جریان‌های خردگرایانه‌ی تفکر بوده و به کمال رسیده است. علاوه بر فرقه‌های تین‌دایی و شینگون، رین‌زایی هم از شاخه‌ی ذن در

دولت مردان، جنگجویان، و روشن‌اندیشان تأثیر بسیار داشت؛ و فرقه‌ی سوتوین، که دَوِگِن آن را بنیاد نهاد، و مکتب شین، که شین‌ران آن را بنیاد نهاد، نیز عمیقاً بر الگوی اندیشه و زندگی توده‌ی مردم اثر گذاشتند.

می‌خواهم یک نمونه از این حقیقت بیاورم که آیین بودا تفکر عقلی را هم می‌پرورد و تنها به شهود متکی نیست، از این رو به اختصار می‌پردازم به یکی از مهم‌ترین اصطلاحات اندیشه‌ی بودایی ژاپنی، یعنی دَوُری،<sup>۱۱</sup> که شاید بتوان آن را به عقلی، خرد، یا اصل ترجمه کرد.

دَوُری مشتق از دَوُری (یا، یوکتی). چهارگانه‌ی مکتب ویگیانه‌واده است. (یوکتی یعنی یکتایی «وحدت» یا «راه وصل».)<sup>۱۲</sup> دَوُری چهارگونه است:

۱. اصل نسبت یا اضافه (آپکشا)<sup>۱۳</sup> در مادیسمیکه.
۲. اصل نسبت علی (کاریه-کارنه)<sup>۱۴</sup> بودایی، که بر شرایط کنش شرطی تأکید می‌کند. این اندیشه از مکاتب آبی‌دَرَمَه می‌گذرد و به مکاتب ویگیانه‌واده و هوا-ین (که گون) می‌رسد؛
۳. روش منطقی بازشناخت (اوپه‌پتی-ساده) بودایی؛<sup>۱۵</sup> و
۴. جستجوی بنیاد منطقی حقیقت (دَرَمّا).<sup>۱۶</sup>

اگر چه دَوُری چهارگانه، یا چهار راه تفکر فلسفی، در شیوه‌ی زندگی ژاپنی مؤثر بود، دَوُری چهارم، یعنی هون‌دَوُری، نیاز به توضیح دارد. برای نمونه، شین‌ران مقاله‌ی درباره‌ی این موضوع نوشت به نام «جستاری در بیان دَرَمّا» (جین هونی شو)<sup>۱۷</sup>، که در آن می‌گوید «این دَرَمّا سوگند رهانده‌ی خود آمیدا است»، و «آمیدا بودا وسیله‌ی است که ما از آن



طریق به دریافتِ اصلِ (دوری) دَرَمَتا می‌رسیم. «همچنین شین‌ران سوگند رهانده‌ی آغازینِ آمیدا را به نادویی وصف می‌کند.

راه میانه یک اصل عملی زندگی است که ارزش زنده‌ی خود چیزها را در جای درست و لحظه‌ی مناسب‌شان [کماهی] می‌بیند. چون شالوده‌ی این راه یک منظره‌ی دَرندشت است بر این اساس بینشی را در گستره‌ی بی‌نهایت امکان‌پذیر می‌کند. اصطلاح «شهود» یک کار می‌کند و یک کار نمی‌کند: یعنی هم این بینش را که، در یک منظر متوازنِ کلّ، در حقیقتِ حیاتی نفوذ می‌کند، شامل می‌شود و هم نمی‌کوشد که از راه تحلیل به حقیقتِ خودِ شیء برسد. برای گرفتن، یعنی فهمیدنِ این لحظه‌ی متغیرِ واقعی، [و] تحلیل عقلیِ این کلّ، یک تلاشِ بی‌خستگیِ اراده که با آرامش و پایداری استمرار یافته ضرورت مطلق است. راه میانه یک چنین اصل عملیِ تلفیق است.

نادویی (اَدَوِیه) نفیِ اضداد و دیدگاه‌های متناقض است، هم‌چنین طردِ نفی نیست‌انگارانه نیز است. «بی‌مقام» [لامکان؟]، «تُهیت» (شوئیتا) خوانده می‌شود، اما این نیست‌انگاری (نیهِلیسم) نیست. یک اصل پویای حیات است که می‌گذارد شدنی که پیشرفتی بی‌نهایت دارد تحقق یابد. از آن رو آن را نادویی خوانند که جفت‌های اضداد را نفی می‌کند، اما خود اضداد هم پیشرفت بی‌نهایت دارند؛ و بنا بر این، اگر چه [نادویی] یک کنش فرایندِ نفی است، اما مقایسه، اندازگیری، محو، انتزاع، فرض، و کلیت‌سازی را شامل می‌شود.

نادویی نامی برای شهودِ محض نیست، زیرا که دل‌بسته‌ی خودِ شهود نشدن، امری حیاتی است. از آن‌جا که راه میانه، نادویی و تُهیت، این جنبه‌ی

جامع و کلی را دارند گاهی آن‌ها را « نگفتنی » می‌نامند، با این همه هیچ یک از این‌ها مطلق‌گرایی نیست. این مهم‌ترین نکته و امر حیاتی است که باید به یاد داشت. شین‌ران در برشماری چهل و هشت جفت اضداد آن فرایند عقلی را که درگیر رسیدن به اصل نادویی است این گونه نشان می‌دهد: ناگهانی و تدریجی، افقی و عمودی، برتر و فروتر، خالص و آمیخته، مستقیم و انحرافی، عقلی و ناعقلی، ناگسسته و گسسته، استمرار و ناستمرار، اراده‌ی خود و دنبال کردن اراده‌ی کسی دیگر، انتقال و نانتقال، خودنیرو و دیگرنیرو، و مانند این‌ها. در سوره‌ی وی‌لانگ سی و شش جفت اضداد برشمرده می‌شود.<sup>۱۸</sup> به این ترتیب شین‌ران جریان اصلی تفکر بودایی را در باب دَرمَتا، راه میانه، و نادویی دنبال کرد.

دو گین از نادویی عمل و ساتوری سخن می‌گوید، و زندگی‌اش را وقف جستجوی معنای فلسفی حقیقی دَرمَتا کرد.

شین‌ران، گرچه بی‌قرارانه جویای خیر بود، بینش عمیقی به سرّ ذاتی سرشت انسان داشت. در نتیجه، روشن‌گری او از دَرمَتا یوکتی رنگ قوی عمل دینی و سوگند داشت، حال آن‌که دو گین به سوی تحقق زنده‌ی دَرمَتا، [یعنی] سرشت حقیقی اشیاء، رو آورد و یک شعر فلسفی در عالم حقیقت نگاشت که در مقام شاعر- فیلسوف در یادها ماند. اولی [روشن‌گری شین‌ران] در ایمان واقع‌گرایانه‌اش روحی است؛ و دومی [شعر فلسفی دو گین] در واقعیت تحقق‌یافته‌اش فلسفی است. اما، فهم هر دو از دَرمَتا یوکتی عقلی است، و هر دو حس زیبایی‌شناختی واقعیت را در ما برمی‌انگیزند.

دکتر سوزوکی سال‌ها به روشن‌گری شهود رین‌زایی پرداخته است، اما

اندیشه‌ی فلسفی و عقلی شین‌ران و دوگین چشم به راه مفسرانی برای غرب است.<sup>۱۹</sup>

در پایان باید گفت که اگرچه یک سیستم فلسفه و علم به شکلی که در غرب هست در ژاپن نبوده است، با این همه آیین بودا جان ژاپنی را قرن‌های بسیاری در تفکر عقلی پرورانده است.

بریده‌ی زیر از یک مقاله دکتر سوزوکی که در کنفرانس ۱۹۵۹ ارائه شده بیان عالی تفاوت کمابیش نوعی میان خاور دور و غرب در روش کلی تفکر است که تقریباً ضروری بود که در دسترس خواننده‌ی این کتاب قرار گیرد. البته، باب چالش این اظهار نظر باز است؛ اما، به نظر می‌رسد که از یک طرف شیوه‌ی تفکر بسیاری از خاور دوری‌ها را نشان می‌دهد، و از طرف دیگر هم چند و چون فکر کردن غربی‌ها را. آن بند این جا آورده می‌شود به این دلیل که بحث قبلی به غرب پرداخته است، و این مکمل آن است.

دست‌کم یکی از تفاوت‌های بنیادی شیوه‌ی تفکر میان شرق و غرب در این است که جان غربی بر جنبه‌ی دوئیانه‌ی<sup>۲۰</sup> واقعیت تأکید می‌کند و جان شرقی اساساً گرایش به نادویی یا آدویتستی دارد. آدویتسم<sup>۲۱</sup> همان مونسم<sup>۲۲</sup> (یک‌گرایی) نیست؛ یک‌گرایی فقط می‌گوید که واقعیت نادوئیانه است و محدود می‌کند، حال آن که آدویتسم مسأله را باز می‌گذارد، و از هر گونه بیان محدود درباره‌ی واقعیت خودداری می‌کند. نه- دو است، که این همان یک نیست. هم آری و هم نه است، با این همه نه این است و نه آن دیگری است. غرب در جهانی زندگی می‌کند که به دو اصطلاح تقسیم شده است:

شناسه گر و شناسه،<sup>۲۳</sup> خود و نه- خود، آری و نه، خوب و بد، درست و نادرست، راست و ناراست. بنابراین منطقی‌تر یا علمی‌تر است که آن‌جا آری نمی‌تواند نه باشد و نه نمی‌تواند آری باشد، آن‌جا چارگوش مثلث نیست، آن‌جا یک دو نیست، آن‌جا «من» و «تو» جاودانه از یک‌دیگر جدایند و هرگز نمی‌توانند با هم پیامیزند. آن‌جا خدا آفریننده است و آفریده همیشه آفریده باقی می‌ماند، آن‌جا «پدر ما ... در آسمان است» و ما میرندگان بر خاک می‌خزیم. جان غربی بیزار است از فراپندارها (پارادوکس‌ها)، تناقض‌ها، ابهامات، عقل‌گریزی، تهیت، و خلاصه، از هر چیزی که روشن نیست و تعریف دقیق ندارد، و تعین‌پذیر نیست.

اما ادویتیسیم مفهوم چندان روشنی نیست، و من دلم می‌خواهد اصطلاح دیگری به کار برم که موضوع را مشخص‌تر می‌کند. وقتی که می‌گویم واقعیت دوئیانه نیست، و یک جهان شناسه گر و شناسه غایی نیست، و چیزی هست که نه از شناسه گر (ذهنی) است و نه از شناسه (عینی)، و باز، این چیز را نباید در هیچ مقوله‌یی که از مفهوم دوئیانه‌ی شناسه گر و شناسه زاده شده گنجانند، شاید مَهر عارف بودن به من بزنند، عارفی که دستاوردهایش از نظر علمی قابل قبول نیست. معنی این حرف هر چه باشد، آن عارف یک تجربه‌ی ملموس، و بسیار مثبت از واقعیت فرجامین دارد که به نظر او نمی‌توان آن را بنا بر قواعد معمولی تفکر منطقی به شکل مفهوم درآورد. منطق، آن‌طور که ما می‌فهمیم، محدودیت خود را دارد و نمی‌توان توقع داشت که هر ماهی‌یی را به دام بیاندازد.

تمام تجربه‌های حسی ما محدود و متناهی‌اند، و خردی هم که بر

شالوده‌ی آن‌ها نهاده شده محدود و نهایت پذیر است. آن‌ها همه به جهان‌شناسه‌گر و شناسه، دیدن و دیده، تفکر و اندیشه، یعنی به جهان‌دویی‌ها، تعلق دارند. این جا واقعیت همیشه تابع جدایی است؛ هرگز در چینی یا هستی، یا جامعیت‌اش گرفته یا فهمیده نمی‌شود. منطقیان و دانش‌مندان از واقعیت در وجه به‌ناگزیر جدا شده و بنا بر این محدود شده‌اش بحث می‌کنند. از این رو، همیشه پس از مطالعات و اندازگیری‌های‌شان یک چیزی باقی می‌ماند. آن‌ها از این چیز آگاه نیستند؛ در واقع اصرار دارند که دیگر چیزی باقی نمانده، و آن‌ها هر چه را که بخواهند مطالعه کنند دارند. آن‌ها حتا تا آن جا پیش می‌روند که می‌گویند اگر چیزی باقی مانده آن‌ها با آن هیچ کاری ندارند، چون نمی‌شود آن را با خاک انداز منطق‌شان جمع کرد.

در واقع، جان‌هایی هستند که هرگز نمی‌توانند از این دقت‌های منطقی کذایی و اندازه‌گیری‌های ریاضی راضی باشند، زیرا که آن‌ها این احساس یا حس را دارند که یک چیزی هست که مدام توجه آنان را به خود می‌طلبد و هرگز نمی‌توان آن را «به دقت» تعیین کرد. این چیزی را بودلر به «خار فولادین بی‌نهایت» وصف می‌کند. آن‌ها نمی‌توانند آرام بگیرند مگر این یک چیز آرامش‌سوز را عملاً به همان شیوه‌یی در دست‌های‌شان بگیرند که ما یک تکه سنگ را برمی‌داریم یا به آواز پرنده گوش می‌دهیم. هر نامی که به این چیز اسرارآمیز بدهیم — یعنی خدا یا حقیقت فرجامین، یا مطلق، یا آتمن، یا خود، یا برهمن، یا دائو، یا آسمان، یا عقل، یا بی‌نهایت، یا تهیت، یا هیچ — همیشه به شکل سر درگم‌کننده‌یی پیش روی ما یا پشت دویی «من و تو» یا دویی خود و نه — خود، یا شناسه‌گر و شناسه، یا خدا و آفرینش هست.

## یادداشت‌ها

1. Yukawa Hideki
2. distortion
3. potulation
4. complementary alternative

۵. mentality، می‌توان ذهن، و ذهنیت هم گفت. م.

۶. ren / jen. ظاهراً ز / r صدایی است که دامنه‌ی آوایی‌اش «ر» و «ج» و «ژ» را می‌پوشاند. م.

۷. دائو ده جینگ، دفتر ۵. ← ع. پاشایی، دائو: راهی برای تفکر، تهران ۱۳۷۷، صص ۱۳۳-۳۴. م.

۸. لُون یُو، [سخنان کُنْفُوسِیُوس] دفتر چهارم، ۸.

9. E. Fenllosa

10. Dr. W. S. Bigelow

۱۱. دُو (dō) در دُوری همان واژه‌نگاری چینی دائو است، و ری، عقل، یا [اصل] قانون اشیا است. پروفیسور وینگ-سیت جَن واژنگاری ری (به تلفظ چینی، لی) را به درست‌ترین صورت، به این شکل تعریف می‌کند: لی را به معنی شکل، بافت، کیفیت یا سرشت اشیا دانسته‌اند، و معنی عقل یا قانون یک شیء یا اشیا را کسب می‌کند. (فلسفه شرق و غرب، ۴، ش ۴ [ژانویه ۱۹۵۵]، ص ۳۲۸). چَن با تعبیر جوزف نیدهام

از لی به مثابه‌ی «سازمان دهی» و «اصل سازمان دهی» نیز همسو است. دو نمونه از ژاپن می‌آورم: مورخ مشهور، کیتا‌باتاکه چیکا‌فوسا (۱۲۹۳-۱۳۵۴)، مؤلف جین‌تو شوئوکی (گزارش‌های جانشینی مشروع پادشاهان الهی)، دوری را در بیان فلسفه‌ی تاریخش به عنوان مفهوم بنیادی به کار برد؛ و در دوره‌ی معاصر، دکتر آمانو تسی‌یو، همکار نیشیدا در دانشگاه کیوتو و وزیر پیشین آموزش و پرورش، این را به عنوان بن‌مایه‌ی اصلی در کتابش به نام دوری نو کان‌کاکو (حس عقل) به کار برد. دوری در میان دانشمندان بودایی آن روزها واژه‌ی بود که کاربرد عمومی داشت، و هونین، شین‌ران، دوگن، نیچی‌رن و مانند این‌ها هم آن را به کار برده‌اند. (به مقاله‌ی میاموتو سوشون در همین کتاب نگاه کنید. م.)

۱۲. yukti هم‌ریشه است با «یوگا» و «یوغ» فارسی. م.

13. apekṣa

14. kārya-kāraṇa

15. upapatti-sādhana

16. dharmatā-yukti

17. Jinen hōni shō

18. See Christmas Humphreys, *Studies in the Middle Way*, (London:

Luzac & Co., 1948), p. 90.

۱۹. فرقه‌ی سوتوژن، که دوگن آن را بنیاد نهاده، از دانشگاه بودایی کومازاگا در توکیو حمایت می‌کند.

20. dualistic

21. advaitism

۲۲. monism. می‌توان آن را یک‌گرایی، وحدت‌گرایی و توحید هم گفت. م.

۲۳. شناسه برای object و شناسه گر برای subject. م.





سُوزُکی دایستز تی تارو<sup>۱</sup>

## عقل و شهود در فلسفه‌ی بودایی

۱  
بوداییان عموماً برای شهود<sup>۲</sup> یا فراشناخت لغت پرَگیا<sup>۳</sup> را به کار می‌برند و برای «عقل» یا فهم نظری، ویگیانه<sup>۴</sup> را. ویگیانه و پرَگیا همیشه در تقابل بوده‌اند. به نظر نمی‌رسد که مصطلحاتی که معمولاً در فلسفه پذیرفته شده برای بیان آن‌چه من در دل دارم کافی باشد، اما هر کاری که بتوانم می‌کنم که مفهوم بودایی ـ «شهود» را روشن کنم، و همین طور هم مفهوم «عقل» را. پرَگیا از ویگیانه فراتر می‌رود. صفت ویگیانه هم، که کارکردش در جهان

حس و عقل است، دویی است به این معنا که یکی هست که می بیند و آن دیگری که دیده می شود، و این دو در تضاد و اختلاف اند. در پرگیا، این دویی یا اختلاف صورت نمی گیرد: آنچه دیده می شود و آن که می بیند یکی اند؛ بیننده، دیده [دیده شده] است و دیده، بیننده. پرگیایی که مثل ویگانه، به دو عامل تقسیم شود، دیگر پرگیا نیست. پرگیا به خود خشنود است. تقسیم کردن صفت ویگانه است، حال آن که پرگیا درست ضد آن است. پرگیا خود شناخت کل است، در مقابل ویگانه که خود را با اجزا سرگرم می کند. پرگیا اصل کل ساز است، اما ویگانه همیشه تجزیه می کند. اگر پرگیا پشت ویگانه نباشد از ویگانه کاری بر نمی آید؛ چون که اجزا، اجزای یک کل اند و هرگز به تنهایی وجود ندارند، که اگر وجود می داشتند دیگر اجزا نبودند، حتا بگو وجود نمی داشتند. توده های محض معنایی ندارند و از این جاست که در فلسفه ی بودایی می گویند همه ی دَرَمَه ها<sup>۵</sup> (مفردات، عناصر)، موقعی که وجودهای فردی به شمار آیند، آتمَن<sup>۶</sup> ندارند. آتمَن یک اصل یگانه کننده است، و غرض این است تا زمانی که دَرَمَه ها را بدون ارجاع به چیزی که آن ها را یگانه می کند تصور کنیم، آن ها فقط اجزای جدا از هم اند، یعنی نیست اند. این جا به پرگیا نیاز است تا آن ها را به هم پیوسته، روشن و معنادار کند. مفهوم بودایی نپایندگی و رنج را نباید صرفاً از دیدگاه اخلاقی و پدیده شناختی تبیین کرد. یک زمینه ی معرفت شناختی (اپیستمولوژیک) هم دارد. اگر پرگیا نباشد ویگانه می کشد؛ ویگانه کارش فردیت دادن است، به این معنی که با جدا کردن هر فرد از دیگران، آن ها را نپاینده و تابع قانون کَرَمه می کند. از پرگیا است که همه ی دَرَمَه ها از یک دیدگاه یگانه مشاهده پذیرند و حیات و معنایی تازه کسب می کنند.

پَرگیا همیشه جویای یکتایی یا وحدت در بزرگ‌ترین مقیاس ممکن است، تا آن‌جا که به جز این یکتایی، یکتایی دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ از این رو، بیان‌ها یا سخن‌هایی می‌آورد که طبعاً ورای نظم و یگانه است. و یگانه این سخن‌ها را تابع تحلیل عقلی می‌کند، و سعی می‌کند بنا بر سنجه‌ی خاص خودش چیز فهم‌پذیری در آن‌ها پیدا کند، اما نمی‌تواند، به این دلیل آشکار که پَرگیا از جایی شروع می‌کند که یگانه نمی‌تواند در آن نفوذ کند. از آن‌جا که یگانه اصل اختلاف (دویی) است هرگز نمی‌تواند پَرگیا را در یکی بودن‌اش ببیند، و دلیل‌اش همان سرشت و یگانه است که پَرگیا برایش کاملاً گنج‌کننده است.

برای روشن کردن این نکته بیاید ببینیم پَرگیا، موقعی که به حال خود گذاشته شود و یگانه در آن دخالتی نکند، کلامش چه گونه است. یک جمله که خیلی هم عمومیت دارد این است: «من نه من‌ام، پس من، من‌ام.» این یک نخ‌اندیشه است که از میان سوره‌های بودایی معروف به پَرگیا پارمیتا<sup>۷</sup> می‌گذرد. ترجمه‌ی چینی این سوره‌ها ششصد «مجلد» است. در سوره‌ی الماس<sup>۸</sup> متعلق به گروه پَرگیا پارمیتا، این سخن را داریم: «آن‌چه به پَرگیا معروف است پَرگیا نیست، هم از این جاست که به پَرگیا معروف است.»<sup>۹</sup> این را وقتی به زبان معمولی برگردانیم به این شکل درمی‌آید: «دستم خالی است، نگاه کن، بیل به دست دارم.»<sup>۱۰</sup> «مردی از روی پل می‌رود، پل می‌رود نه آب.»

باز به شیوه‌ی دیگری، «منطق پَرگیا» شاید این را از ما بطلبد: «این را نگو چوب‌دست؛<sup>۱۱</sup> اگر بگویی، اثبات است؛ اگر نگویی، نفی است، جدا از اثبات و نفی چیزی بگو، زود، زود!» این‌جا یادآوری این نکته مهم است که

پَرگیا می خواهد بیانش «زود» گرفته شود، از این رو بین این دو یک لحظه فرصت تفکر یا تحلیل یا تفسیر به ما نمی دهد. به این دلیل پَرگیا را بارها به برق آذرخش یا به جرقه یی که از برخورد دو سنگ چخماق می جهد تشبیه کرده اند. «زود بودن» اشاره به پیشرفت زمانی نیست؛ به معنی بی واسطگی، نبود حساب گری، اجازه ندادن به گزاره ی میانجی، نرفتن از مقدمات به نتیجه است.<sup>۱۲</sup> پَرگیا یک کنش خالص، یک تجربه ی خالص است. اما یادمان باشد که این جا یک کیفیت شناختی متمایز هست که واقعاً مشخصه ی پَرگیا است، به این معنا که پَرگیا غالباً به شکل یک کنش شهودی [یا، فراشناخت] در نظر گرفته می شود— که تعبیر آن را باید به شکل کامل تری بررسی کرد.

برگردیم به فراپندار (پارادوکس) چوبدست، یعنی به موقعی که استاد فلسفه ی بودایی چوبدست را بلند کرد و تعریف آن را خواست، که نه از روی تعقل باشد و نه با روش عینی، این اتفاق افتاد: یکی از میان جمع بیرون آمد، چوبدست را گرفت، از وسط نصفش کرد، و بی آن که لب از لب باز کند، از اتاق بیرون رفت. وقت دیگر به این سوال این طور جواب دادند: «من به آن چوبدست می گویم.» ممکن بود جواب سوم این باشد: «من به آن نمی گویم چوبدست.»<sup>۱۳</sup>

چوبدست یکی از چیزهایی است که استادان وقتی به «تالار دژمه» می آیند با خودشان دارند و طبعاً موقعی که درگیر بحث اند از آن بارها استفاده می کنند. اجازه بدهید چند نمونه ی دیگر هم در زمینه ی چوبدست بیاوریم. روزی رهروی از استادی از کلیت بودی<sup>۱۴</sup> (روشن شدگی) پرسید، که استاد چوبدستش را برداشت و دنبالش کرد. رهرو حیرت زده پا به فرار

گذاشت. استاد گفت «چه فایده دارد؟ موقعی هم که بعدها استاد دیگری را ببینی باز سر این موضوع با او جر و بحث می‌کنی.» این داستان واقعاً نمی‌خواهد تعریف پزگاییِ چوبدست را پیدا کند، اما اتفاقاً چوبدست بیرون می‌آید و تعریفش را عرضه می‌کند. همان استاد در موقعیت دیگری به چوبدست اشاره می‌کند. او یک روز، چوبدست‌اش را پیش شاگردان گرفت و گفت «این سی سالی را که در این عزلتگاه کوهستانی زندگی می‌کنم، چه قدر از عمرم را مدیون این چوبدست‌ام!» رهروی پرسید «این چه قدرتی است که شما به آن مدیونید؟» استاد گفت، «موقعی که در راه‌های کوهستانی می‌رفتم، موقعی که از نهرهای کوهستان می‌گذشتم، هر جور که می‌شد تکیه گاهم بود.» بعدها روزی استادی این را شنید و گفت «اگر من به جای او بودم، چنین حرفی نمی‌زدم.» رهروی پرسید «شما چه می‌گفتید؟» استاد بدون هیچ حرفی از کرسی پایین آمد و عصا زنان رفت.

اومون (از قرن دهم) یکی از به‌کار برندگان بزرگ چوبدست بود. چند نمونه از او می‌آورم.<sup>۱۵</sup>

یک بار گفت: «بوداسف و سوبندو، ناگهان تبدیل شد به یک چوبدستی نتراشیده.» بعد با چوبدستش خطی روی خاک کشید و گفت «بوداها که چون شن‌های رود گنگ بی‌شمارند این جا بر سر حقیقت بودایی درگیر بحث داغی‌اند.»

روزی استاد بعد از حرکت مشابهی، گفت «همه این جا هستند!» بعد همان حرکت را تکرار کرد و گفت «همه از این جا رفته‌اند! از خودتان خوب مراقبت کنید!» باز روز دیگری چوبدست‌اش را رو به جمع مریدان گرفت و

گفت «چوبدست به اژدها بدل شده و اژدها کلّ عالم را بلعیده است. کجاست کوه‌ها و رودها و زمین بزرگ؟» استاد دیگری درباره‌ی چوبدست این نکته را گفت: «موقعی که بفهمید چوبدست چیست مطالعه‌ی فلسفه‌ی بودایی شما کامل شده است.»

چوبدست در دست استادان ابزار کاملاً مفید و مؤثری بود. گرچه این نظر اوُمون ارجاع مستقیمی به خود چوبدست ندارد، شاید بتوان فهمید که استادان چه گونه آن را پرورده و شکوفانده‌اند. اوُمون می‌گوید «می‌خواهید بدانید که استادان قدیم این مسأله را چه طور برای تان حل می‌کردند؟ توکوسان رهروی را در لحظه‌یی که داشت به او نزدیک می‌شد با چوبدست دنبال کرد. بوکوجو،<sup>۱۶</sup> رهروی را دید که دارد از در وارد می‌شود، فرصت را غنیمت شمرد و گفت «زود باش! و الاّ سی ضربه می‌خوری!»<sup>۱۷</sup>

«مسأله»یی که اوُمون این جا به آن اشاره می‌کند شهود پرگیا است، و سخن زیر<sup>۱۸</sup> از اوست، گرچه عقلاً نامستقیم است. «ای مریدان این طور رفتار نکنید: مثلاً، موقعی که می‌شنوید مردم از آموزه‌ی بوداها و مشایخ حرف می‌زنند، شما می‌پرسید این آموزه چیست. اما آیا شما می‌دانید که بودا کیست و شیخ کیست؟ آیا می‌توانید به من بگویید که چه چیزی آن‌ها را به حرف زدن و ا می‌دارد؟ شما باز می‌پرسید که چه طور باید از بند سه جهان گریخت. اما بگذارید ببینم این سه جهان کذائی چیست. آیا چیزی است که مانع راه تان شود، به هر معنایی که باشد؟ آیا شنوایی تان این کار را می‌کند؟ آیا بینایی تان چنین کاری می‌کند؟ کجاست جهان اختلاف که شما می‌پندارید سنگ راه آزادی شماست؟ کجاست بندی که می‌خواهید از آن خلاص شوید؟

«فرزانگان قدیم، چون شما را ببینند که از پندارها و مفروضات بسیار پریشانید، کلّ هستی‌شان را پیش شما انداخته می‌گویند «این است تمام حقیقت! این است واقعیت فرجامین!» اما من می‌گویم «این‌جا! آیا چیزی هست که بتوانید آن را چون این یا آن نشان دهید؟ حتّا اگر لحظه‌یی درنگ کنید ردّش را گم کرده‌اید.»

«حتّا یک لحظه هم درنگ نکنید»، «چیزی بگو، زود، زود!» «سی ضربه بر سرت!» «همه‌ی این‌ها هشدارهای استاد است که به سرشتِ شهودِ پرَگیا اشاره می‌کنند، و چون این بی‌واسطگی صفتِ شهودِ پرَگیا است، آن را با شهود معمولی اشتباه می‌کنند. حال که چنین است، پرَگیا باید به عنوان یک شکل بسیار خاصِ شهود طبقه‌بندی شود—شهودی که می‌توان آن را شهودِ پرَگیا نامید که از آن نوعِ شهود که ماعموماً در سخن‌های فلسفی و دینی داریم متمایز است. در مورد اخیر [در کلام پیشین] یک شناسه‌ی شهود هست که به خدا یا واقعیت یا حقیقت یا مطلق معروف است، و کنشِ شهود هنگامی کامل است که میان شناسه و شناسه‌گر یک حالت یکی شدن صورت گیرد.

اما در مورد شهودِ پرَگیا، هیچ شناسه‌ی قابل تعریفی وجود ندارد که به شهود دریافته شود. اگر شناسه‌یی باشد می‌تواند هر چیزی باشد، از یک پر کم‌ارزش علفی که کنار راه می‌روید گرفته تا تن طلایی ۱۸۰ سانتی بودا.<sup>۱۹</sup> در شهودِ پرَگیا شناسه‌ی شهود هرگز مفهومی نیست که در یک فرایند سنجیده‌ی استدلال اصل گرفته شود؛ هرگز «این» یا «آن» نیست؛ نمی‌خواهد که خود را به یک شناسه‌ی جزئی بچسباند. استاد فلسفه‌ی بودایی چوبدست را پیش می‌کشد که همیشه در دسترس است، اما او همیشه آماده است که از هر



چیزی که دَم دست اوست استفاده کند. اگر سگی آن نزدیکی باشد، بی شک تپایی به آن می زند و صدایش را درمی آورد، به این منظور که کلیت گوهر یا سرشت بودایی را نشان دهد.<sup>۲۰</sup> انگشت پسر بچه‌ی رهرو را می بُرد تا او معنی بلند کردن انگشت را بفهمد، و این روش دلخواه استادی است که در تعلیم به پرسندگان اش به کار برده است.<sup>۲۱</sup> همین طور است شکستن بشقاب یا فنجان یا آینه،<sup>۲۲</sup> یا واژگون کردن میز غذاخوری. کاملاً حاضر و آماده،<sup>۲۳</sup> یا خودداری کردن از غذا دادن به رهرو مسافر گرسنه،<sup>۲۴</sup> در این مورد استادان به چیزی فکر نمی کنند الا به همین رویدادها، چون این ها به طالبان حقیقت یاری می کنند که به فهمی از فلسفه‌ی بودایی برسند.

چون روش های نشان دادن شهود پرَگیا بسیار گوناگون است، جواب هایی هم که استاد به مشکل می دهد بی نهایت متغیرند؛ جواب ها هرگز قالبی نیستند. این را پیش از این در مورد چوبدست دیدیم. برای فهمیدن چوبدست به شیوه‌ی اندیشیدن. ویگانه فقط یکی از این دو، نفی یا اثبات، مُجاز است و نه هر دو در یک زمان. شهود پرَگیا فرق دارد. شهود می گوید که چوبدست چوبدست نیست و در عین حال چوبدست است، و می توان گفت که تقاضای استاد به رفتن به ورای اثبات و نفی، در یک معنا، یکسره نادیده گرفته می شود و در معنای دیگر، اصلاً نادیده گرفته نشده است. و با این همه، هر پاسخی درست است؛ تماشا بستگی به این دارد که آیا شما نمونه‌ی از شهود پرَگیا را دارید یا نه. اگر دارید، می توانید مورد خود را در آن لحظه به هر شکلی که برای تان مناسب تر است بنا کنید. حتا شاید شما چوبدست را بشکنید؛ شاید آن را از دست استاد بگیرید و بیاندازید زمین؛ شاید با آن عصازنان دور شوید؛

شاید مثل یک استاد شمشیرزن آن را تاب دهید. راه‌های فراوان دیگری هم هست که «اسرار» چوبدست را نشان می‌دهد. ویگیانه نمی‌تواند این کار را بکند مگر آن که در شهودِ پرَگیا حل شود. یک نکته‌ی کلیدی در همه‌ی این‌ها هست و دریافتنِ آن شهودِ پرَگیا را می‌سازد.

این نکته‌ی کلیدی را نمی‌توان به شکل یک مفهوم بیان کرد، به شکل چیزی متمایز که پیش جان گذاشته شود. گویی همه در پرده‌یی از تیرگی پوشیده شده است. چیزی که شاید بتوان به آن اشاره کرد، اما انگشت گذاشتن روی آن ناممکن است. بسیار اغواکننده است، اما ویگیانه آن را دور از دسترس می‌بیند. ویگیانه می‌خواهد هر چیز روشن و متمایز و با حد و حدود روشن باشد، بی‌هیچ آمیزه‌یی از سخنان متناقض، که پرَگیا با بی‌اعتنایی آن‌ها را ندیده می‌گیرد.

دشواریِ تعریف «شناسه»ی شهودِ پرَگیا را نیز باید از موندو<sup>۲۵</sup> زیر دید. در این موندو آن را آپِچِتیته<sup>۲۶</sup> خوانده‌اند، یعنی نیاندیشیدنی، یعنی ورای فهم انسان. تا زمانی که فهم بر اصل تقسیم و دوتا کردن مبتنی است، آن جاکه «تو» و «من» جدا از هم و به شکل چیزی روبه‌روی هم قرار بگیرند، شهودِ پرَگیا نمی‌تواند آن‌جا باشد. در عین حال، اگر جدایی نبود، چنین شهودی نمی‌توانست صورت بگیرد. شاید به این ترتیب بتوان گفت که پرَگیا و ویگیانه به یک معنا از دیدگاه تمیزِ ویگیانه به هم بسته‌اند، اما این‌جا واقعاً جایی است که تعبیر نادرست از سرشت پرَگیا ریشه می‌زند.

رهروی از ایکان، استاد کوژن جی (معبد کوژن)، از عهد تانگ (۶۱۸-۹۶۰) پرسید «آیا سگ گوهر بودایی دارد؟»

استاد گفت « بله، دارد. »

رهر و پرسید « شما گوهر بودایی دارید؟ »

« نه، ندارم. »

« موقعی که گفته می شود موجودات همه به گوهر بودایی آراسته اند، چه

گونه است که شما آن را ندارید؟ »

« به این علت که من آن چیزی نیستم که تو « موجودات همه »

خوانده ای. »

« اگر شما نیستید، آیا بودا هستید؟ »

« نه، من هیچ یک نیستم. »

— بگذریم، پس شما چه هستید؟

— من « چه » نیستم.

رهر و سرانجام گفت « می توان آن را دید یا به آن اندیشید؟ »

استاد پاسخ داد « و رای اندیشه یا استدلال است، و از این جا است که آن

را نیاندیشدنی ( اچیتیه ) خوانده اند. »

وقت دیگری پرسید « راه ( داثو ) چیست؟ استاد پاسخ داد « درست پیش

تو است. »

— من چرا نمی بینمش؟

استاد پاسخ داد « چون « من » داری، آن را نمی بینی. تا موقعی که « تو »

و « من » هست یک مقید شدن دو جانبه هم هست، و این جا نمی تواند « دیدن »

به معنای واقعی آن باشد.

— حال که چنین است، اگر نه « تو » باشد و نه « من » آیا می تواند

« دیدنی » در کار باشد؟ استاد نظر آخرش را گفت « اگر نه "تو" و نه "من" باشد که می خواهد "بیند"؟ »

به این ترتیب، می توان دید که شهود پرگیا شهودی است تک و یگه و نمی توان آن را با شکل های دیگر شهود، به معنایی که معمولاً از این اصطلاح می فهمیم، طبقه بندی کرد. وقتی گلی را می بینیم می گوئیم گل است، و این یک کنش شهود است، زیرا که ادراک شکلی از شهود است. اما وقتی شهود پرگیا گل را می بیند می خواهد که مانده فقط گل را، بل که در عین حال آن چه را هم که گل نیست ببینیم، به بیان دیگر، دیدن گل است پیش از آن که به هستی آمده باشد، و این کار نه از طریق فرض یا نهادن اصل موضوع [یعنی، استدلال] بل که از راه « بی واسطگی » صورت می گیرد. برای این که این اندیشه را به شیوه ی متافیزیکی تری بیان کنیم می گوئیم: پرگیا خواهد پرسید « خدا، حتا پیش از آفرینش این جهان کجا بود؟ » یا به طور شخصی تر، « موقعی که بمیری و سوزانده شوی و خاکسرت به دست باد سپرده شود، خود تو کجاست؟ » پرگیا برای این سوآل ها یک پاسخ « زود » می خواهد، و اجازه ی یک لحظه درنگ به قصد تأمل یا تعقل نمی دهد.

فیلسوفان طبعاً سعی خواهند کرد به این سوآل ها به شیوه یی پاسخ دهند که از نظر منطق روش مند باشد، که این شایسته ی پیشه ی آنها است، و شاید این ها را از آن رو که تن به رفتار عقلی نمی دهند مبهم بدانند. یا شاید بگویند که باید کتابی بنویسند تا برای این موضوع یک راه حل هوش مندانه بیاندیشند، خود اگر چنین راه حلی در کار باشد. اما روش پرگیا متفاوت است. اگر درخواست این است که گل را پیش از شکفتن ببینیم، پرگیا بدون یک لحظه درنگ پاسخ

می‌دهد که «چه گل زیبایی است!» اگر درباره‌ی خدا پیش از خلق جهان است، پرَگیا گویی آستین‌تان را می‌گیرد و با خشونت تکان‌تان می‌دهد و شاید بگوید «ای نادان بی‌خاصیت!» اگر درباره‌ی سوزاندن شما و پراکندن خاکستر‌تان است، آموزگار پرَگیا شاید به صدای بلند اسم‌تان را ببرد و موقعی که جواب دادید «بله، چیه؟» شاید بگوید «کجایی؟» «شهود پرَگیا به چنین سوالات مهمی بی‌درنگ پاسخ می‌دهد، در حالی که فیلسوفان، یا اهل جدل، نه ساعت‌ها بل که سال‌ها وقت صرف می‌کنند که «بدهت عینی» «برهان تجربی» را پیدا کنند.

۲

حقیقت این است که روش‌شناسی پرَگیا به طور کلی مخالف روش ویگانه، یا عقل است، و به همین دلیل آن‌چه پرَگیا می‌گوید همیشه به نظر ویگانه مبهم و بی‌معنا می‌رسد و احتمالاً حتا بدون هیچ‌گونه بررسی آن را رد می‌کند. ویگانه اصل جداسازی و مفهوم‌سازی است، و به این دلیل در اداره‌ی امور زندگی روزمره ما ابزار بسیار کارآمدی است. به این ترتیب ما آن را به عنوان اساسی‌ترین وسیله‌ی بررسی جهان نسبت‌ها در نظر می‌گیریم، و فراموش می‌کنیم که این جهان آفریده‌ی چیزی است که در جایی خیلی عمیق‌تر از عقل قرار دارد. در واقع، خود عقل وجود و تمام مفید بودن‌اش را مدیون این چیز اسرارآمیز است. حال آن‌که شیوه‌ی ارزیابی ویگانه یک تراژدی است چون که در دل‌ها یا در جان‌های ما هراسی ناگفتنی ایجاد می‌کند و این زندگی را باری پر از همه‌گونه رنج می‌کند، ناگفته نماند که ما از همین تراژدی به حقیقت تجربه‌ی پرَگیا بیدار می‌شویم.

به این ترتیب پَرگیا همیشه در برابر ویگیانه بردبار است، گو این که اگر از بیرون نگاه کنیم به نظر می‌رسد که رفتار بدی دارد و به طور نامعقولی با آن تندخویی می‌کند. هدف این است که آن را به جای درست و آغازین‌اش باز آورد که آن‌جا می‌تواند همساز با پَرگیا کار کند، و به این ترتیب به هر دو، به دل و جان، چیزی می‌دهد که هر یک، از زمان بیداری، آگاهی انسان، به دنبال آن بوده‌اند. از این رو، موقعی که پَرگیا با خشونت تمام قواعد تعقل را می‌شکند، باید فکر کرد که دارد خطر بزرگی را به عقل هشدار می‌دهد. وقتی که ویگیانه این را می‌بیند باید به آن توجه کرده سعی کند که خود را یکسره بررسی و معاینه کند. نباید به راه «عقل‌گرایانه» اش ادامه دهد.

فهمیدن این نکته که پَرگیا زیر ویگیانه قرار می‌گیرد و به ویگیانه قدرت می‌دهد که به مثابه‌ی اصل اختلاف عمل کند دشوار نیست، چون می‌بینیم که اختلاف بدون چیزی که برای کل شدن یا یکی شدن تلاش می‌کند امکان‌پذیر نیست. دویی، شناسه‌گر و شناسه حاصل نمی‌شود مگر این که پشت آن‌ها چیزی باشد، چیزی که نه شناسه‌گر است و نه شناسه؛ این نوعی میدانِ عملِ آن‌ها است، جایی که شناسه‌گر می‌تواند از شناسه جدا شود و شناسه هم از شناسه‌گر. اگر این دو به هیچ شکلی مرتبط نباشند ما نمی‌توانیم حتا از جدایی یا ضد بودنِ آن‌ها حرف بزنیم. باید از شناسه‌گر چیزی در شناسه و از شناسه هم چیزی در شناسه‌گر باشد / که هم جدایی و هم بستگی آن‌ها را ممکن کند. و چون این چیز نمی‌تواند بُن‌مایه‌ی عقلانی کردن باشد، پس برای رسیدن به این بنیادی‌ترین اصل باید روش دیگری وجود داشته باشد. این حقیقت که این چیز کاملاً بنیادی است مانع کاربرد این ابزار دوگانه‌ساز می‌شود. ما باید به شهودِ پَرگیا متوسل شویم.

وقتی می‌گوییم که پَرگیا شالوده و یگانه است یا در آن نفوذ یا رخنه می‌کند می‌خواهیم فکر کنیم که یک قوه‌ی خاصی هست به نام پَرگیا که هرگونه کار نفوذ یا تخلل و یگانه را انجام می‌دهد. این شیوه‌ی فکر کردن، پَرگیا را وجهی از و یگانه می‌کند. اما پَرگیا اصل قضاوت نیست که شناسه‌گر با آن به شناسه مرتبط شود. پَرگیا و رای همه شکل‌های قضاوت است و ابدأ پیش‌بینی‌پذیر نیست. اشتباه دیگری که غالباً درباره‌ی پَرگیا می‌کنیم این است که می‌گوییم پَرگیا گرایش به همه‌خدایی ( پانتِ‌ایسم ) دارد. به این دلیل، فلسفه‌ی بودایی در میان دانش‌مندان، معروف شده است که همه‌خدایی است. اما نادرست بودن این دیدگاه از این حقیقت پیدا است که پَرگیا به گروه و یگانه تعلق ندارد و حکمی که درباره‌ی کاربرد و یگانه صادق است قابل اطلاق به پَرگیا نیست. در همه‌خدایی هنوز یک تقابل شناسه‌گر و شناسه هست، و تصور یک خدای متخلل در همه در جهان کثرت هست که این کار فرض است. شهود پَرگیا مانع این می‌شود. این جا هیچ تمایزی میان یک و بسیار، میان کلّ و اجزا مجاز نیست. وقتی یک پَر علف را بالا می‌گیرند گلّ عالم در آن متجلی می‌شود؛ آن جا در هر منفذ پوست نبض حیات سه جهان می‌زند، و پَرگیا این را به شهود یعنی « بی واسطه » درمی‌یابد، نه از طریق استدلال. این « بی واسطگی » صفت پَرگیا است. اگر ما این جا ناگزیر از استدلال باشیم، این کار خیلی دیر صورت خواهد گرفت. چون استادان ذن می‌گویند « یک لکه ابر سفید ده هزار میل آن سوتر ».

پس، سخنان فراپندارانه مشخصه‌ی شهود پَرگیا است. پَرگیا همان طور که از و یگانه، یا منطق، فراتر می‌رود از تناقض با خود نیز پروایی ندارد؛ می‌داند

که تناقض نتیجه‌ی اختلاف است، که این کار ویژگیانه است. پَرگیا آن چه را که قبلاً اثبات شده نفی می‌کند، و برعکس؛ در برسیدن این جهان دویی‌ها شیوه‌ی خاصی دارد. گل هم سرخ است و هم سرخ نیست؛ پل جاری است نه رود؛ اسب چوبی شیهه می‌کشد؛ دختر سنگی می‌رقصد.

منطقانه‌تر بگوییم، اگر این در مورد شهود پَرگیا مجاز است، پس هر چیزی هم که به ویژگیانه مربوط است به پَرگیا تعلق دارد؛ پَرگیا در کُل بودگی‌اش آن جاست؛ هرگز تقسیم نمی‌شود حتا موقعی که در هر اثبات یا نفی بی‌که ویژگیانه می‌کند نمودار شود. ویژگیانه برای این که خودش باشد خود را قطبی می‌کند، اما پَرگیا هرگز جامعیت یگانه‌کننده‌اش را از دست نمی‌دهد. تمثیل دلخواه بودایی درباره‌ی سرشت شهود پَرگیا را در تمثیل ماه منعکس شده در شکل‌های بی‌نهایت متغیر آب می‌بینیم، یعنی از صرف یک قطره باران گرفته تا گستره‌ی پهناور اقیانوس، با درجات بی‌نهایت متغیر خلوص‌شان. اما احتمال‌اش هست که این تمثیل درست فهمیده نشود. شاید از این حقیقت که جرم ماه، به رغم تقسیم‌پذیری‌های نامحدودش، یکی است این طور فهمیده شود که شهود پَرگیا یکی بودن متزع از بسیار را القا می‌کند. اما اگر به این شکل چنین خاصه‌یی به پَرگیا بدهیم آن را نابود کرده‌ایم. یکی بودن یا کامل بودن یا کفایت در خود آن را — البته اگر لازم باشد که آن را برای جان‌های اختلاف‌اندیش‌مان تصویر کنیم — نباید از نظر منطق یا از نظر ریاضی تعبیر کرد. اما شاید از آن جا که جان‌های ما همیشه طالب تعبیر است این طور بگوییم: نه وحدت در کثرت، نه کثرت در وحدت؛ بل که وحدت، کثرت است و کثرت، وحدت است. به بیان دیگر، پَرگیا، ویژگیانه است، و ویژگیانه پَرگیا است؛ این



را فقط باید به طور «بی واسطه» دریافت و نه پس از یک فرایند جدل (دیالکتیک). ملال آور و پُرکار و پیچیده.

۳

برای تشریح معنای پرَگیا در برابر ویگیانه، نمونه‌هایی از تاریخ آیین بودای ذن (چَن) در چین می‌آوریم.

۱. روزی ذِن پُروهمی به نام شُوزان شو<sup>۲۷</sup> پیش هوگِن آمد، که یکی از استادان بزرگ دوران پنج دودمان بود. هوگِن گفت «سخنی می‌گویدی یک بند انگشت اختلاف آن را به اندازه‌ی آسمان از زمین جدا می‌کند. تو از این چه می‌فهمی؟» شُوزان شو فقط آن را تکرار کرد و گفت «یک بند انگشت اختلاف آن را به اندازه‌ی آسمان از زمین جدا می‌کند.» هوگِن گفت، «اگر فهم تو از این دورتر نرود، نکته را نگرفته‌ای.» آن وقت شو پرسید «پس، فهم تو چیست؟» هوگِن گفت «یک بند انگشت اختلاف آن را به اندازه‌ی آسمان از زمین جدا می‌کند.» آن‌گاه، شو فهمید و تعظیم کرد.<sup>۲۸</sup>

بعدها یکی این تفسیر را به آن اضافه کرد: «چرا تکرار شو غلط بود؟» وقتی که از هوگِن خواست روشن‌اش کند او فقط آن را تکرار کرد و همین سبب شد که شو به خطایش پی ببرد. اشکال کار کجا بود؟ اگر تو این نکته را بفهمی خواهم گفت که یکی دو چیز را می‌دانی. «(متن چینی موجز و مؤثر است اما وزن‌اش در ترجمه از بین می‌رود. متن اصلی این است: «یک بند انگشت [یا یک اینچ] اختلاف، جدایی آسمان و زمین.»

۲. وقتی که گِن سوکو<sup>۲۹</sup> بار اول سی‌هو<sup>۳۰</sup> را دید از او پرسید «بودا

کیست؟» سی هو گفت «خدای آتش آمده آتش می خواهد.» گن سوکو که این را شنید سخت به دل اش نشست. بعدها که به دیدن جوئه آمد، جوئه از فهم او پرسید، گن سوکو جواب داد «خدای آتش خود آتش است و آتش می خواهد، که مثل سوال من است درباره ی بودا موقعی که من او هستم.» جوئه گفت «بین! خیال می کردم فهمیدی، می بینم که نفهمیدی!»

گن سوکو خیلی از این حرف نگران شد و مدت درازی به حرف های جوئه فکر کرد. آخر نتوانست به نتیجه یی برسد، رفت پیش جوئه و خواهان تعلیم شد. جوئه گفت «پرس تا بگویم.» گن سوکو گفت «بودا کیست؟» جوئه جواب داد: «خدای آتش آمده آتش می خواهد!» از این جواب درجا چشم دل گن سوکو باز شد.

۳. توکو شو (۸۹۰-۹۷۱)،<sup>۳۱</sup> یکی از استادان بزرگ فلسفه ی که گون (هوا-ین) و مکتب ذن، پیش از آن که به یک فهم غایی راه پرگیا برسد، استادان بسیاری را دید و فکر می کرد که بر این راه تسلط کامل دارد. موقعی که ریوگه را دید از او پرسید «به من گفته اند که نمی توان به بزرگ ترین والا یان نزدیک شد. چرا این طور است؟» ریوگه گفت «مثل آتش در برابر آتش است.» توکو شو گفت «وقتی که ناگهان به آب برسد چه می شود؟» ریوگه دیگر توضیحی نداد و فقط گفت «تو نمی فهمی.» وقت دیگر پرسید «نه آسمان می تواند آن را بپوشاند؛ و نه خاک می تواند آن را نگه دارد. این یعنی چه؟» ریوگه گفت «باید این طور باشد.» توکو شو معنی اش را نگرفت و خواست بیش تر بداند. ریوگه گفت «یک روز خودت می فهمی.» روزی توکو شو حین گفت وگو با سوزان به او گفت «لطفاً به من بگوید که پیش از

زمان چه چیز بود. « سوزان گفت « نه، نمی‌گویم. » توکوشو محاجه کرد « چرا نمی‌گویید؟ » « چون مقوله‌ی بودن و نبودن را نمی‌شود این‌جا به کار برد. » توکوشو گفت « ای استاد، چه قدر خوب توضیح می‌دهید! »

توکوشو بعد از گفت‌وگو با پنجاه و چهار استاد دیگر، از جمله سُدَنَه‌ی سوره‌ی که گون (اَوْتَمَسْکَه - سوتره)،<sup>۳۲</sup> فکر می‌کرد که دیگر هر چه را که در فلسفه‌ی بودایی معروف بود می‌داند. موقعی که پیش جوئه آمد، فقط به سخنان‌اش گوش داد و چیزی نپرسید. یک روز رهروی آمد پیش جوئه و پرسید، « چیست آن یک قطره آب که از سرچشمه‌ی سوکی<sup>۳۳</sup> سرازیر شده است؟ سوکی دیری اقامت‌گاه نه‌نو (به چینی: هوئی ننگ) بود، و او را بنیادگذار واقعی مکتب ذن چینی [چَن] دانسته‌اند. پرسیدن از قطره‌های آبی که از چشمه‌ی سوکی می‌آید یعنی روشن شدن به حقیقت شهود پرگیا. جواب جوئه این بود « آن یک قطره آبی که از سرچشمه‌ی سوکی سرازیر شده. »<sup>۳۴</sup> رهرو پرسنده حاج و واج مانده بود و نمی‌دانست چه بگوید، توکوشو که آن‌جا بود بی‌آن که بخواهد به دانش‌اش در تعلیم بودایی بیافزاید، خیلی ناگهانی به حقیقت شهود پرگیا بیدار شد. بعدش حس کرد که گویا هرچه که از راه اکتساب عقلی در دل‌اش انباشته شده بود ناگهان نیست و نابود شد.

توکوشو پس از این تجربه در فلسفه‌ی شهود پرگیا یک استاد کارکشته شد، و شیوه‌یی که او به همه‌ی مشکلات گیج‌کننده‌ی فلسفه می‌پرداخت حقیقتاً قابل توجه است. چند نمونه از گفتگوی او را با رهروان می‌آوریم:<sup>۳۵</sup>

رهروی پرسید « مرده کجا می‌رود؟ »

توکوشو: « باز هم به تو نمی‌گویم. »

رهرو: « چرا استاد؟ »  
توکوشو: « شاید آن را نفهمی. »

رهرو: « این کوه‌ها و رودها و زمین بزرگ از کجا آمده‌اند؟ »  
توکوشو: « این سوال تو از کجا آمده؟ »

رهرو: « چشم بینای بزرگ به چه می‌ماند؟ »  
توکوشو: « سیاه مثل لاک. »

رهرو: « وقتی که خبری در دست نیست، از او چه می‌شود گفت؟ »<sup>۳۶</sup>  
توکوشو: « از خبرت ممنونم. »

رهرو: « به من گفته‌اند موقعی که یکی از جهان عینی فراتر برود<sup>۳۷</sup> با  
تَنَّاگَتَه یکی می‌شود. این یعنی چه؟ »  
توکوشو: « مقصودت از جهان عینی چیست؟ [ آیا چنین چیزی هست؟ ]  
رهرو: « اگر چنین است، شخص به راستی با تَنَّاگَتَه یکی است. »  
توکوشو: « مثل یاکان<sup>۳۸</sup> زوزه نکش. »

رهرو: « گفته‌اند که شاهزاده ناتا<sup>۳۹</sup> گوشت‌اش را به مادر و استخوان‌اش را  
به پدر باز می‌گرداند، و بعد بر کرسی نیلوفر نمودار می‌شود، و برای  
والدین‌اش موعظه می‌کند. تن شاهزاده چیست؟ »

توکوشو: «برادران هم تو را می‌بینند که این جا ایستاده‌ای.»  
 رهرو: «پس، تمام کلمات به یک اندازه در سرشتِ چینی شریکند.»  
 توکوشو: «نمودها فریبنده‌اند.»

شاید همین چند نمونه برای نشان دادن یافتِ توکوشو از شهودِ پرگیا کافی باشد. زبان چینی از یک نظر مزیت بزرگی در نشان دادنِ پرگیا دارد چون با مشخصه‌ی ایجاز و قدرت‌اش می‌تواند بیانگر خیلی چیزها باشد. پرگیا شاخ و برگ نمی‌دهد، میل به اطناب ندارد، وارد جزئیات نمی‌شود؛ چون این‌ها همه صفات خاص ویگانه، یا تعقل‌اند. لازمه‌ی استدلال لغات فراوان است؛ در واقع اطناب، روح فلسفه است. زبان چینی، که از نشانه‌های اندیشه‌نگارانه،<sup>۴۰</sup> استفاده می‌کند خیالینه‌های<sup>۴۱</sup> ملموس و واقعیِ سرشار از اشاراتِ ضمنیِ بی‌تمایز را برمی‌انگیزاند—که این ابزار بسیار مناسبی برای پرگیا است. پرگیا هرگز تحلیلی نیست و از انتزاع می‌پرهیزد. می‌گذارد یک ذره غبار کلِ حقیقت را که شالوده‌ی تمام هستی‌ها است آشکار کند. اما این حرف معنی‌اش این نیست که این واژه‌نگاره‌ها برای بحث از مباحث انتزاعی مناسب‌اند. موندو-توکوشو مثل نمونه‌هایی که آوردیم همیشه کوتاه نبود، و او غالباً با دلیل و برهان دست به گریبان بود.

رهروی پرسید: «بنا بر گفته‌ی یک فرزانه‌ی کهن، اگر مردی پرگیا را ببیند، گرفتارش می‌شود، اگر نبیند، باز هم گرفتارش می‌شود. پرگیا چه گونه گرفتارش می‌کند؟»

توکوشو گفت: «تو به من بگو که پرَگیا چه می‌بیند.»  
 رهرو: «چه گونه است که ندیدنِ پرَگیا شخص را گرفتار [مقید]  
 می‌کند؟»

توکوشو: «به من بگو آیا چیزی هست که پرَگیا آن را نبیند.» بعد به  
 دنبال‌اش گفت: «اگر مردی پرَگیا را ببیند، آن [دیگر] پرَگیا نیست؛ اگر پرَگیا را  
 نبیند، آن [دیگر] پرَگیا نیست. به من بگو، اگر می‌توانی، چه گونه است که در  
 پرَگیا دیدن و ندیدن هست. پس، گفته‌اند که اگر یک چیز (دَژمه، واقعیتِ  
 مجسم) <sup>۴۲</sup> گم شود، دَژمه کایه (مجسمِ کلّی یا جهانی) کامل نیست، و اگر یک  
 چیز (دَژمه) خیلی زیاد است، آن هم کامل نیست.

اما من می‌گویم: «اگر یک دَژمه باشد، دَژمه کایه کامل نیست؛ اگر دَژمه‌یی  
 نباشد دَژمه کایه باز هم کامل نیست. چون که این جا کلِ حقیقتِ شهودِ پرَگیا  
 هست.» <sup>۴۳</sup>

تا حدی از موضوع دور شده‌ام، اما چون عمیقاً به پرَگیا علاقه‌مندم  
 بگذارید از استاد دیگری نقل کنم. <sup>۴۴</sup>

رهروی پرسید: «مَها-پرَگیا (پرَگیای بزرگ یا مطلق) چیست؟  
 استاد سی‌هو گفت: «برف تندی می‌بارد، و همه چیز در مه پوشیده  
 می‌شود.»

رهرو ساکت ماند.

استاد پرسید: «فهمیدی؟»

رهرو: «نه، استاد، نفهمیدم.»

استاد در این موقع شعری برای او نوشت:

« مَها- پَرگیا

نه گرفتن است نه رها کردن.

اگر شخص آن را درنیابد

باد، سرد است، برف می بارد. »

پیش از این بدون این که به سه نمونه‌ی نقل شده برگردم به اندازه‌ی کافی در این باره گفته‌ام تا نشان دهم که مشخصه‌ی اصلی شهودِ پَرگیا چیست. اگر این نمونه‌ها از دیدگاه ویگیانه یا عقل جالب باشد تکرار آن‌ها که پیش از این نقل شد دیگر یکسره بی معنا می بود. یکی می گوید « یک بند انگشت اختلاف و جدایی آسمان و زمین. » و دیگری آن را تکرار می کند؛ یا یکی می گوید « یک قطره آب سوگن » و دیگری تکرار می کند « یک قطره آب سوگن. » این جا هیچ گونه داد و ستد اندیشه که عقلاً تحلیل پذیر باشد در کار نیست. یک تقلید ماشینی طوطی وار یکی از دیگری آن چیزی نیست که منطق اندیشان از برهان قابل فهم هرگونه اندیشه انتظار دارند. از این رو، بدیهی است که پَرگیا به همان مقوله‌ی بی تعلق ندارد که ویگیانه دارد. پَرگیا باید یک اصل برتر باشد که از مرزهای ویگیانه فراتر می رود، و این هنگامی است که می بینیم چه گونه توکو شو، استاد فلسفه‌ی که گون، قدرت ابتکار خود را در رویارویی با مشکل های فلسفه و دین نشان می دهد. او تا زمانی که به شیوه‌ی ویگیانه‌ی اندیشیدن ادامه می دهد هرگز نمی تواند به این ابتکار و قابلیت برسد.

پَرگیا خودِ واقعیت فرجامین است، و شهودِ پَرگیا آگاه شدن از خود آن است. از این رو، پَرگیا پویا است نه ایستا؛ فقط احساسِ صرفِ کُنش یا فعالیت نیست بل که خودِ کُنش است؛ یک حالت سَمادی (یکدلی) <sup>۴۵</sup> نیست، یک حالت پذیرندگی یا حالت انفعالی نیست، فقط نگاه کردن به یک شناسه نیست؛ هیچ شناسه‌یی را نمی‌شناسد؛ خودِ کُنش است. پَرگیا هیچ روشِ ازپیش‌اندیشیده یا حساب‌شده ندارد؛ روش‌هایی را که نیاز دارد می‌آفریند. تصور روش‌شناسی درباره‌ی آن صادق نیست، همین طور هم غایت‌شناسی، هر چند که به این معنا نیست که نامتعارف است و هیچ قانونی را به رسمیت نمی‌شناسد. اما به یک معنا این نادیده گرفتنِ قوانین درباره‌ی پَرگیا صادق است چون که او قانون خاص خود را به اراده‌ی آزادِ خود می‌آفریند.

به این ترتیب، ویگیانه از پَرگیا تحول می‌یابد، و پَرگیا راه‌اش را از طریق آن مؤثر می‌کند. پَرگیا را که از چشم ویگیانه نگاه کنیم مسلماً غایت‌شناختی و روان‌شناختی است، اما باید به یاد داشت که پَرگیا از ویگیانه، یعنی از چیزی که با آن بیگانه است، فرمان نمی‌برد، و آن جهانِ پَرگیا، — که آفریننده‌اش خودش است، — همیشه نو و تازه است و هرگز چیزی تکراری نیست. این جهان آفریده‌ی میلیون‌ها و میلیون‌ها سال پیش نیست، بل که هر لحظه آفریده می‌شود، و کارِ پَرگیا است. واقعیت جسدی نیست که با چاقوی جراحیِ ویگیانه تشریح شود. اگر این طور بود وقتی که «خدا ی آتش برای آتش می‌آید» تکرار می‌شود، می‌شود گفت که فهم امری غایی و مسلم است، اما حقیقت این



است که خیلی از آن دور است، و «خدای آتش» می‌بایست چشم به راه پَرگیا باشد تا خود را در معنای فرجامین بازشناسد. از نظر معرفت‌شناختی که نگاه کنیم واقعیت، پَرگیا است؛ از نظر متافیزیکی که تعبیر کنیم واقعیت، شوئیتا (تُهیت) است، پس شوئیتا، پَرگیا است، و پَرگیا شوئیتا است.

از نظر روان‌شناسی، پَرگیا یک تجربه است اما نباید آن را با تجربه‌های دیگر زندگی روزمره آمیخت، یعنی تجربه‌هایی که شاید بتوان آن‌ها را در سه گروه عقلی و عاطفی و حسی دسته‌بندی کرد (در واقع، پَرگیا بنیادی‌ترین تجربه است. تمام تجربه‌های دیگر بر آن نهاده شده‌اند، اما نباید آن را چیزی جدا از تجربه‌های دیگری دانست که می‌شود آن را انتخاب کرد و به آن به مثابه‌ی یک تجربه‌ی اختصاصاً درخور و شایسته اشاره کرد. پَرگیا، تجربه‌ی خالص است، و رای اختلاف. بیداری شوئیتا به خودآگاهی است، که بدون آن نمی‌توانیم بگوییم زندگی روانی داریم، و اندیشه‌ها و احساس‌های ما شبیه قایقی‌اند که بندش گسسته و بر آب رها شده است، زیرا که هیچ مرکز هماهنگ‌کننده ندارند. پَرگیا اصل یکی کردن و هماهنگ کردن است. نباید فکر کنیم که پَرگیا یک تصور انتزاعی است، چرا که قطعاً چنین نیست، بل که مجسم و ملموس است به هر معنای این اصطلاح که باشد. پَرگیا، به دلیل مجسم بودن‌اش، پویاترین چیزی است که در جهان داریم. به این دلیل حتا «یک قطره آب از چشمه‌ی سوکی برمی‌جوشد» کافی است که نه فقط کلّ حیات خود را بل که تمام سه جهان را، که بی‌کرانگی فضا را پُر می‌کند، زنده کند.

این نیروی معجزه‌آسای پَرگیا تقریباً به صورت تمثیل در تمام سوره‌های مهاییانه آمده است، و من یک نمونه‌ی آن را از سوره‌ی که گون می‌آورم. وقتی

بودا به روشن‌شدگی رسید، کل عالم در یک جلوه‌ی کاملاً دیگرگونه نمودار شد.

بدیهی است موقعی که پرَگیا نمودار شود کل جلوه‌ی جهان تن به تغییری می‌دهد که ورای ادراک و یگانه است. این را شاید بتوان معجزه کردن در بزرگ‌ترین مقیاس ممکن دانست. اما تا زمانی که این معجزه کردن، هر اندازه بزرگ که باشد، در داخل محدوده‌ی یگانه بماند نمی‌تواند چیزی بیش از چیره‌دستی یک شعبده‌باز چرب‌دست باشد، زیرا که مقصودش تحول در بنیاد دیدگاه و یگانگی‌یی ما—که آن را پرَاورِیتی<sup>۴۶</sup> (فراگشت، واگشت) خوانده‌اند—نیست. برخی فکر می‌کنند آن‌چه در اغلب سوره‌های مهاییانه وصف می‌شود خیالات شاعرانه یا رموز روحی است، اما این یعنی از دست دادن یکباره‌ی مسأله‌ی اصلی. فعالیت و معنای شهود پرَگیا.

وقتی که شهود پرَگیا رخ دهد رابطه‌های فضا و زمان را نابود می‌کند، و تمام وجود به یک نقطه—لحظه کاهش می‌یابد. مثل کار یک آتش بزرگ در پایان کَلَه<sup>۴۷</sup> (دوران بزرگ) است که همه چیز را با خاک یکسان و جهان نوی را آماده شکفتن می‌کند. در این دنیای نو پرَگیایی نه فضای سه‌بعدی هست و نه زمان قابل تقسیم به گذشته و حال و آینده. قله‌ی سُمِه‌رُ روی نوک انگشت من بلند می‌شود؛ پیش از این که من کلمه‌یی بگویم شما آن را می‌شنوید، کل تاریخ عالم اجرا می‌شود. این اصلاً بازی تخیل شاعرانه نیست، بل که نخستین انسان است که در فعالیت‌های خودانگیخته و خلاق آزاد و ناغایت شناختی‌اش تجلی می‌کند. نخستین انسان، شاهزاده ناتا است، و در واقع موقعی هم که گوشت هر یک از ما به مادر برگردد و استخوان‌ها مان به پدر،

چنین ایم. این انسان، که حالا از هر چیزی که فکر می‌کرد به او تعلق دارد عاری است، گرفتار آنا بوگه - چریا<sup>۴۸</sup> (کنش - بی قصد) اش است، که بودی ستوه - چریا را می‌سازد، و این زندگی است که واقعاً مقام بوداسفی را می‌سازد.

یادآوری این نکته جالب است که نخستین انسان (گن‌نین) همه جا یکسان است اما جلوه‌هایش شبیه هم نیست، و مطابق با محدودیت‌های محلی اختلافات مشخصی را نشان می‌دهد. در هند، نخستین انسان به طور نمایشی عمل می‌کند، و به طور شگفت‌انگیزی در تمثال‌ها و آشکال غنی است. اما در چین، او عملی و به یک معنا معمولی و مستقیم و خشک و سرد است. در شیوهی برخورد او با پرگیا هیچ گونه ظرافت دیالکتیکی نیست؛ او در بند فراخواندن خیالینه‌های رنگین - درخشان نیست. یک نمونه می‌آورم. یک استاد چینی - فلسفه‌ی بودایی در پاسخ رهروی که درباره‌ی نخستین انسان، شاهزاده فا تا پرسیده بود گفت «هیچ اشتباهی درباره‌ی این وجود سالم با قد ۱۸۰ سانتی نیست.» رهرو دوباره می‌پرسد «آیا بسته به نخستین انسان است، یا نیست، که این شکل را به خود بگیرد؟» استاد بی‌درنگ پاسخ داد «چه چیزی را تو نخستین انسان می‌دانی؟» رهرو نمی‌فهمد و خواهان تعلیم می‌شود. استاد، به جای این که به او بیاموزد، که این احتمالاً آرزوی رهرو بود، این سوال را می‌کند «کیست که به تو بیاموزد؟»<sup>۴۹</sup>

موندوی که این جا انتخاب شده چیزی از عقل‌گرایی در خود دارد، و می‌ترسم که برای انسان جدید هنوز قابل فهم نباشد. کی شو، استادی که تلویحاً این جا به او اشاره شد، آن قدر سراسر نبود که برخی استادان دیگر، زیرا که آن‌ها گاهی می‌خواهند تپایی به چنین پرستنده‌یی بزنند، یا او را با اشاراتی مثل

« نمی‌دانم »<sup>۵۰</sup> یا « درست زیر دماغ توست. »<sup>۵۱</sup> یا « این دیوانه را از پیش چشمم دور کن! »<sup>۵۲</sup> رد کنند. بیایید حرف کی‌شو را با اضافه کردن « پاهایی به مار » قابل فهم‌تر کنیم.

مقصود از نخستین انسان، واقعیت فرجامین یا پرگیا است، تا مورد چه باشد. رهرو پرسنده می‌دانست که خود فردی او دیر یا زود دستخوش تجزیه خواهد بود؛ او در صورت امکان می‌خواست چیزی پیدا کند که دست‌زاد و مرگ به آن نرسد. پس از این جاست سوآل « نخستین انسان چیست؟ » کی‌شو یک استاد گذشته در هنر آموزش بود. که همپای تعبیر عقل‌گرای اندیشه‌ی بودایی در چین تحول یافته است. او خوب می‌دانست که توسل به روش دوم هنگامی بارآور است که طالب حقیقت واقعاً مشتاق به رسیدن به روشن‌شدگی غایی باشد. چنین مشتاقانی هرگز نمی‌توانستند به پرداخت منطقی این موضوع راضی باشند. چیزی که آن‌ها می‌خواستند یک فهم عقلی صرف نبود، که هرگز روح مشتاق حقیقت را به رضایت کامل نمی‌رساند. از این رو، استاد هرگز وقت و توان‌اش را با رهروی که می‌دانست هیچ وقت با این روش متقاعد نخواهد شد تلف نمی‌کرد. استاد به اشاره می‌گفت، و زبان چینی خیلی مناسب این مقصود است. او فقط گفت « درباره‌ی این وجود سالم با ۱۸۰ سانت قد، شکی نیست. » شاید به آسانی می‌توانست بگوید « این تن تو » اما او وارد جزییات نشد، فقط به این « وجود سالم » خوش ساخت و بلندقد اشاره کرد. او به رابطه‌ی میان تن جسمانی و نخستین انسان هیچ اشاره‌ی نکرد. اگر چنین رابطه‌ی بوده باشد، کشف آن به شگردهای خود رهرو وا گذاشته شد، زیرا که این اندیشه این‌جا، مثل هر جای دیگر، باید از طریق نور درون، از راه بیداری پرگیا به فهم برسد.

اما رهرو مورد بحث همانی نبود که استاد انتظار داشت؛ او هنوز در مرتبه‌ی تعقل بود. از این جا بود سوآل او که «آیا بسته به نخستین انسان است، یا نیست، که این شکل را به خود بگیرد؟» مثل این است که بگوییم «پس، آیا این، خود، نخستین انسان است؟» استنتاج آشکار رهرو این بود که برترین وجود، یا نخستین انسان، خود را در این وجود جسمی می‌گنجاند تا برای حواس انسان قابل دسترسی شود. شاید این استنتاج از نظر تعقل نادرست نبوده باشد، اما فکر استاد این نبود که آن جا بماند. اگر او چنین اندیشه‌ی داشت، و تأییدش را اعلام کرده بود، رهرو هرگز به روشنی نمی‌رسید، چون نکته‌ی اصلی کل بحث تماماً از دست می‌رفت. رهرو را نباید با خردورزی صرف‌اش به حال خود رها کرد.

استاد کاملاً می‌دانست که ناتوانی رهرو در کجاست. از این جا است سوآل «نخستین انسان را تو چه می‌خوانی؟» نه باید نخستین انسان را همین وجود جسمی فردی دانست و نه باید او را مثل یک هستی جداگانه‌ی بیرون از آن به شمار آورد، که گویی این انسان وجود دیگری بود مثل رهرو یا مثل استاد. انسان و فرد را نمی‌توان کلاً یکی دانست، بی‌آن‌که چیز دیگری باقی بماند، اما در عین حال هم نباید آن‌ها را کلاً جداگانه و دو چیز متفاوت دانست. یکی نباید با دیگری بیامیزد؛ آن دو، دَوَند و در عین حال یک‌اند. این اختلاف بی‌اختلاف نکته‌ی بی‌است که باید از طریق شهود پَرگیا گرفته شود.

نخستین انسان نوعی مفهوم کلی متزع از وجودهای فردی نیست. این انسان یک نتیجه‌ی تعمیم نیست. اگر می‌بود، انسانی مرده می‌بود، جسدی به سردی ماده‌ی غیرآلی، و همان قدر بی‌محتوا می‌بود که نفی محض. برعکس،

او بسیار زنده است و سرشار از نیروی حیاتی نه فقط به معنای جسمی بل که به معنای عقلی و اخلاقی و زیبایی‌شناختی و روحی آن. او در تن سالم ۱۸۰ سانتی و نیز در تن استاد، و احتمالاً نه به آن تندرستی و نه آن قدر بلند، بل که سرشار از نیروی حیاتی و حس زندگی می‌کند. وظیفه‌ی رهرو این بود که این را دریابد و سر آن جزّ و بحث نکند. این بود که استاد این سوآل‌ها را کرد که «این نخستین انسان را تو چه می‌خوانی؟ آیا تو خود آن انسانی؟ نه، تو با تمام ظواهر و در واقعیت کامل رهروی هستی در مانده و گرفتار سوآل درباره‌ی چیستی این انسان. اگر چنین است، تو نمی‌توانی او باشی. پس او کجاست؟» تا وقتی که جواب قانع‌کننده‌یی از این داد و ستد سوآل‌ها به دست نیامد، هوش رهرو نتوانست از حدود و یگیانه، یا عقلیت محض فراتر برود.

رهرو این جا در ماند و فروتنانه تقاضای تعلیم کرد. اما از نظر استاد این یک مسأله‌ی صرف انتقال اطلاعات نبود. از همان آغاز چیزی بود و رای حوزه‌ی امکان آموزش. اگر آموزشی هم وجود می‌داشت، بر شکفته از پرگیای خود شخص بود. اگر رهرو اصلاً می‌توانست درباره‌ی نخستین انسان پرسد، چیزی از سرشت او می‌بایست در رهرو باشد، و بهترین راه شناخت آن انسان می‌بایست «دیدار» با او باشد از راه پرگیای بیدارکننده در رهرو، چون پرگیا، آن انسان است. نقش استاد نمی‌توانست فراتر از اشاره‌ی او به راه به سوی آن باشد، و بیدار کردن آن به عهده‌ی رهرو بود. از این جاست سوآل «چه کسی باید به تو تعلیم دهد؟»

به رغم تمام تعبیری که از این موندو کرده‌ایم، به نظر نمی‌رسد که بیش‌تر از موقع شروع بدانیم. برای این که این مسأله برای جان غربی قابل فهم‌تر شود، چند کلمه‌یی به آن اضافه می‌کنم و بعد به موندو دیگری می‌پردازم.

تن، جلوه‌ی اراده است، و آن چه اراده و تن را به مثابه‌ی یک خود فردی یگانه می‌کند حیاتِ خلاقِ درونی است. تن و اراده و خود فردی مفاهیمی ساخته و پرداخته‌ی ویگیانه‌ی تحلیلی‌اند، اما حیاتِ خلاقِ درونی، همان گونه که تمام این مفاهیم را از طریق ویگیانه می‌آفریند، به طور بی‌واسطه فقط از سوی پرَگیا درک می‌شود. وقتی که شاهزاده ناتا جسم‌اش را به پدر و مادرش که پدید آورندگان اویند برمی‌گرداند خودِ فردی‌اش را—که او بنا بر ویگیانه‌اش فکر می‌کند آن را دارد—رها می‌کند و آن را شاید بتوان به شکلی که به نیستی—محض کاهش یافته تعبیر کرد، اما فلسفه‌ی بودایی به ما می‌گوید که آن وقت برای اولین بار او می‌تواند نخستین انسان یا تن نخستین‌اش را آشکار کند—تنی که او در آن برای والدان‌اش موعظه می‌کند، و به معنای کلّ جهان است. این تن نخستین—نشسته بر کرسی—نیلوفر کنش—خلاق—خدا است. ویگیانه‌ی تحلیل‌گر این جا متوقف می‌شود و دیگر نمی‌تواند از این جلوتر برود؛ خدا اصل—موضوع—آن است؛ می‌باید منتظر شهودِ پرَگیا باشد تا این جسدِ سردِ اصل—موضوع را به یک اصل حیاتی خلاق بدل کند.

بگذارید این جا کمی منطق ارائه کنم، به این امید که به روشن کردن سرشتِ پرَگیا در این حوزه کمک کند. وقتی که می‌گوییم الف الف است و این قانونِ اساسی این‌همانی است، فراموش می‌کنیم که یک فعالیت ترکیب‌کننده‌ی زنده‌یی هست که از طریق آن شناسه‌گرِ الف به شناسه‌ی الف متصل می‌شود. ویگیانه است که یک الف را به شناسه‌گرِ الف و شناسه‌ی الف تحلیل می‌کند؛ و بدون پرَگیا وحدت یا همانی آغازین نمی‌تواند جای این دو شدگی و دویی را بگیرد؛ بدون پرَگیا الف—تقسیم‌شده تنها و جدا می‌ماند؛ شاید

هر اندازه که شناسه‌گر آرزو کند که با شناسه یگانه شود، آرزوی او هرگز نتواند بدون پرَگیا برآورده شود. پرَگیا است که قانون این همانی را به مثابه‌ی یک حقیقت بدیهی، مستقر که نیازی به هیچ بدهات عینی ندارد، مؤثر می‌کند. بدین ترتیب بنیاد اندیشیدن، ماکنش‌اش را مدیون پرَگیا است. فلسفه‌ی بودایی نظامی از پرَگیای خودشکופا و خودهمان است.

این ملاحظه آن موندو، تکراری را که پیش از این با توجه به «یک قطره آب که از سرچشمه‌ی سوکی جاری است» و «یک بند انگشت اختلاف و جدایی آسمان و زمین» روشنی می‌بخشد. در مورد «خدای آتش، آتش می‌خواهد» هم، تا زمانی که ویگانه مفهوم خدای آتش را از مفهوم «آتش» جدا نگه داشته توکو شو نمی‌توانست بینشی به راز آن داشته باشد. او می‌بایست منتظر باشد که پرَگیایش به خودبیداری برسد تا اصل منطقاً بنیادی این همانی را یک اصل زنده‌ی تجربه کند. ویگانه همیشه تحلیلی است و توجهی به اصل بنیادی ترکیبی ندارد. یک الف به شناسه‌گر الف و شناسه‌ی الف تقسیم می‌شود، و ویگانه با یک نسبت یکی را به دیگری پیوند می‌دهد و قانون این همانی را بنا می‌نهد، اما از توضیح این پیوند غافل می‌ماند. و این ناتوانی کامل ویگانه است که نمی‌تواند یک تجربه‌ی زنده باشد. این کار با شهود پرَگیا فراهم می‌آید.

مسأله‌ی پرَگیا، که گوهر فلسفه‌ی بودایی را می‌سازد، واقعاً تمام‌شدنی نیست، و هر چه بگوییم کم گفته‌ایم. این جا چند موندو می‌آوریم و خط اندیشه‌ی زیر آن‌ها را نشان می‌دهیم. تا تمام رابطه‌ی میان ویگانه و پرَگیا، یا میان شهود پرَگیا و استدلال ویگانه فهمیده نشود اندیشه‌هایی مثل شوئیتا



( تُهیت )، تَتّا<sup>۵۳</sup> ( چینی )، موکَنه<sup>۵۴</sup> ( رهایی )، نیروانه و مانند این‌ها، کاملاً به شکل اندیشه‌های زنده جذب نخواهند شد.

پیش از این که ادامه بدهم باید این نکته‌ی مهم را یادآور شوم که هرگاه فکر کنیم که اشاره‌ی به پَرگیا و ویگیانه به این معناست که این‌ها دو چیز جداگانه‌اند، و یا این دو تا ابد از یک دیگر جدا هستند و نمی‌توانند در حالت یکی شدن با هم جمع شوند سخت به بیراهه رفته‌ایم. واقعیت این است که جهان ما، چنان که در حواس و خرد ما بازتاب می‌یابد، جهان ویگیانه است، و این ویگیانه نمی‌تواند با توانایی کامل‌اش عمل کند مگر آن که مهارش خوب به پَرگیا بسته شود. این یک نکته. و اما نکته‌ی دیگر، گرچه پَرگیا به رده‌ی ویگیانه تعلق ندارد، اما ما باید به پَرگیا، متمایز از ویگیانه، به گونه‌ی اشاره کنیم که گویی باشنده‌ی همچون پَرگیا هست که باید زیر مقوله‌ی ویگیانه قرار گیرد. کلمات مفیدند چون نقطه‌ی اوج پیشرفت تفکرند. اما به همین دلیل هم گمراه‌کننده‌اند. در این میدان باید به دقت گام برداشت.

در جدول زیر اقلامی را که در طرف پَرگیا فهرست شده‌اند باید این طور فهمید که فقط موقعی چنین‌اند که ویگیانه از پَرگیا روشن شود؛ پَرگیا فی نفسه چیزی ندارد که با آن متمایز شود. مثلاً، شویتّا ( تهیت ) یا تَتّا ( چینی ) را نباید دلالت عینی گرفت. این‌ها اندیشه‌هایی‌اند که دانستگی ما از طریق آن‌ها جای نقاط ارجاع خود را مشخص می‌کند. هر وقت که پَرگیا خود را بیان می‌کند، خواه به موافقت باشد و خواه به شکل دیگر، گرفتار همان تنگناهای ویگیانه می‌شود. حتا موقعی که پَرگیا آن‌چه را که ویگیانه اثبات کرده از بیخ و بن نفی می‌کند باز نمی‌تواند از حوزه‌ی ویگیانه بیرون برود. کاری که او می‌کند

نیز کنشِ ویگیانه است، و در این معنا پَرگیا نمی‌تواند از دست ویگیانه خلاص شود. حتا موقعی که نقش پَرگیا در نمایش فعالیت‌های انسانی مؤکداً مراعات شود از آن باید نادیده گرفتنِ ادعاهای ویگیانه را فهمید. شهودِ پَرگیا و اختلافِ ویگیانه در برقراری یک فلسفه‌ی ترکیبی به یک شکل مهم و تفکیک‌ناپذیرند. در موندوی که بعداً نقل خواهد شد، به این رابطه‌ی پَرگیا و ویگیانه توجه خواهد شد.

در کَفّهِ پَرگیا این‌ها را داریم: در کَفّهِ ویگیانه شاید بتوان این پاسنگ‌ها را داشت:

شو تیتا ( تهیت ) ..... یک جهانِ بودن‌ها و نبودن‌ها

تتا ( چینی ) ..... یک جهانِ تعاریف روشن و متمایز

نیروانه ..... سنساره ( زاد و مرگ )

بودی ( روشن‌شدگی ) ..... آویدیا ( نادانی )

پاکی ..... آلودگی

دل ( چیتّه ) ..... حواس ( ویگیانه )

دَرَمَه ( واقعیت فرجامین ) ..... سَرَوَه - دَرَمَه ( همه‌دَرَمَه‌ها، باشنده‌ی فردی )

تجربه‌ی خالص ..... تجربه‌های کثرت‌ها

کنش خالص ( کَرَمَه ) ..... یک جهان علیت

نامختلف ..... مختلف

بی‌تمایز ..... تمایز

نه - دل یا نه - اندیشه ..... دانستگی فردی

اکنون جاوید، یا حالِ مطلق ..... نسبت‌های زمانی

نادویی ..... دویی  
و غیره ..... و غیره

۵

به این دلیل<sup>۵۵</sup> موندوهای زیادی این جا آورده می شود که خواننده بتواند از یکی به دیگری برود و احتمالاً چیزی سوسوزننده میان سوال ها و جواب ها حس کند. از این گذشته، در این موندوها، رابطه ی ویگیانه و پرگیا به شیوه یی عملی تر مطرح می شود، تا خواننده بتواند از این موندوها به نتایج دلخواه برسد. علاوه بر این، کتاب هایی که این موندوها در آن ها آمده عموماً در دسترس خوانندگان غربی نیستند، و به نظر می رسد که این جا فرصت مغتنمی پیش آمده که آن ها را برای علاقه مندان این مبحث نقل کنم. کمایش در چین و ژاپن کان- پایان ناپذیری از موندو هست، و دلیل ندارد که نامکشوف بماند. موضوعات این موندوها گوناگون اند؛ گاهی به نظر می رسد که اصلاً ربطی به مباحث فلسفه ی بودایی ندارند، چون از موضوعاتی مثل « یکی ایستاده بر سر خط الرأس کوهی که ده هزار پا بلندی دارد»، « استاد دیر» « جایی که رهروی از آن می آید»، « سنگ قبری که هیچ رگه یی ندارد»، « ماه یک شب بی ابر»، « زدن چنگ بی سیم»، و مانند این ها. به نظر می رسد پاسخ هایی که حتا به بالاترین اندیشه های فلسفی و دینی داده اند به آن ها نهایت بی اعتنایی را کرده اند. این موندوها برای کسانی که هرگز به این جهان اسرارآمیز فلسفه ی بودایی راه نیافته اند یقیناً نهان گاه های ابهامات خواهد بود. اما از نظر بوداییان برای نشان دادن خصلت خاص شهود پرگیا هیچ روشی مؤثرتر از موندو وجود ندارد.

پس، با مشکلِ خود شروع می‌کنیم.

سِکیتو ( ۷۰۰-۷۹۰ )<sup>۵۶</sup> یکی از چهره‌های بزرگ دوره‌ی سلسله‌ی تانگ بود. روزی رهروی به نام شیری<sup>۵۷</sup> از او پرسید « آن چیست که این « خود » را می‌سازد؟ » استاد در پاسخ او، به شکل سوال، گفت « از من چه می‌خواهی؟ »

رهرو گفت: « اگر از شما نپرسم، پس جواب مسأله را کجا پیداکنم؟ »  
استاد پرسید « مگر تا حالا آن را گم کرده بودی؟ »

بُون‌سویی از دیر هُوجی در کین‌ریو این سخن را به رهروان می‌گفت:  
« ای رهروان، شما مدتی این‌جا بوده‌اید، نشست زمستانی تمام شده، و تابستان آمده. بینشی به درون خودتان داشته‌اید یا نه؟ اگر داشته‌اید، بگذارید من شاهد شما باشم، تا نظر درستی داشته باشید و نظرهای نادرست راهنمای شما نباشد. »

رهروی پیش آمد و پرسید « خود من چیست؟ » استاد پاسخ داد « چه نمونه‌ی خوبی از مردی با یک جفت چشم درخشان! »<sup>۵۸</sup>  
نتوکو<sup>۵۹</sup> از دیر ئتسویین:<sup>۶۰</sup>  
س. « خود من چیست؟ »  
ج. « چه چیزی خصوصاً شما را به این سوال واداشته؟ »

کی<sup>۶۱</sup> از دیر اُون‌ریوین:<sup>۶۲</sup>  
س. « خود من چیست؟ »

ج. « شېبه تو و من است. »

س. « در این مورد دویی نیست. »

ج. « هجده هزار میل آن سوتر! »

یو<sup>۶۳</sup> از دیر کوری: ۶۴

س. « وقتی که بینش روشنی به خودم ندارم، چه کنم؟ »

ج. « هیچ بینش روشن. »

س. « چرا نه؟ »

ج. « نمی دانی که این کار خود شخص است؟ »

کایی توتسو<sup>۶۵</sup> از دیر توژن: ۶۶

س. « هنوز درون سرشتم را روشن ندیده‌ام. تمنا دارم یادم بدهی. »

ج. « چرا به خاطرش سپاسگزار نیستی؟ »

توکونیچی<sup>۶۷</sup> از دیر ریوگه‌جی: ۶۸

س. « خود من چیست؟ »

ج. « تو داری یخچه روی برف می گذاری. »

جواب‌های گوناگونی به سوآل « خود من چیست؟ » داده‌اند، و در واقع، این‌ها آن قدر متنوع‌اند که نمی‌شود یک مخرج مشترک برای‌شان پیدا کرد که از طریق آن به یک جواب همشکل رسید. لازمی جواب بینشی است به آن

چه « خود » را می‌سازد، و با صرفِ تفکرِ عقلی نمی‌توان به آن رسید. در حالی که به تفکر نیاز است اما آن چیزی که مسأله را حل می‌کند عقل نیست بل که نیروی اراده است. مسأله با یک روش هستی‌شناختی حل می‌شود، نه با انتزاع یا با فرض. فلسفه‌ی بودایی بر شهودِ پَرگیا استوار است که بنیادی‌ترین و مقدم بر هر گونه عقل‌گرایی است. با رسیدن به این مقام، مشکل‌هایی چون خود، واقعیت فرجامین، بودا-دَرمه، داتو، سرچشمه یا اصل، دل، و مانند این‌ها، همه حل می‌شود. هر چند که شاید راه‌های رویاروییِ استادان با این مشکل‌ها بی‌نهایت گوناگون باشد اما همیشه یک خط راه‌یابی به آن‌ها هست که از این طریق قابل فهم می‌شوند.

تو<sup>۶۹</sup> از دیر کوکوتایی این: <sup>۷۰</sup>

س. « موقعی که هنوز آینده‌ی کهنه صیقل نیافته است تو به آن چه می‌گویی؟ »

ج. « آینده‌ی کهنه »

س. « وقتی که صیقل یافته، به آن چه می‌گویی؟ »

ج. « آینده‌ی کهنه ».

« آینده‌ی کهنه » نام دیگری است برای « خود » در یک حالت بی‌اختلاف [یا، بی‌تعینی]. « صیقل یافته » یعنی مختلف، [یعنی آن که دویی در آن راه یافته] « آینده‌ی کهنه » مختلف باشد یا نه یکسان باقی ماند.

رهروی از چیکا کو<sup>۷۱</sup> از دیر یوم یوجی: <sup>۷۲</sup>

« آینه‌ی کامل بزرگ چیست؟ »  
« یک سینی کهنه‌ی شکسته. » پاسخ این بود.

این جا « آینه » حتا یک « آینه‌ی کهنه » نیست؛ یک سینی کهنه‌ی شکسته است، که پاک بی مصرف است. هرگاه که فیلسوفان ذن بخواهند بی ارزشی کامل یک مفهوم را، آن جا که به شهود پرگیا مربوط می شود، نشان دهند اغلب از این نوع بیان استفاده می کنند.

دو که ۷۳ از دیر بیا کوریوتین: ۷۴  
س. « دائو چیست؟ »  
ج. « پشت الاغ نشسته دنبال الاغ می گردد. »

ریو کو ۷۵ از دیر توژنین: ۷۶  
س. « دائو چیست؟ »  
ج. « این، درست این جا! »

جوژن ۷۷ از دیر هوفو کوین: ۷۸  
س. « به من گفته اند موقعی که یکی می خواهد به راه نازاد برسد، باید به سرچشمه [اصل] نگاه کند. سرچشمه چیست؟ »  
استاد مدتی ساکت ماند و بعد از رهرو ملازم پرسید « الساعه این رهرو از من چه پرسید؟ » رهرو در این موقع سوآل اش را تکرار کرد، که باعث شد استاد ریشخندش کند و بگوید « کر که نیستم! »

استاد جوتین<sup>۷۹</sup> از رهروی پرسید «از کجا می‌آیی؟» رهرو پاسخ داد  
«از دیری در ساحل غربی رودی که کان‌نون آن‌جا است.»  
استاد گفت «کان‌نون را دیدی؟»  
«بله، دیدم.»  
«او را در طرف راست دیدی یا در طرف چپ؟»  
رهرو گفت «موقع دیدن نه راست هست نه چپ.»

در موندوبی مانند این، می‌توان به آسانی دید که سؤال مورد بحث  
کان‌نون نیست، که صرفاً رمزی است برای خود، یا دائو، یا واقعیت فرجامین، و  
دیدن آن به معنی شهودِ پَرگیا است. هیچ اختلاف چپ یا راستی در آن نیست؛  
در خود، یا فی‌نفسه، کامل است؛ خودِ یگانگی است؛ دیدن «ناب» است. این  
رهرو ظاهراً فهمیده بود که شهودِ پَرگیا چیست، و این شکل سؤال از جانب  
استاد به سؤالِ «آزمایشی» معروف است.

استاد جوتین سر‌آشپز را دید و از او پرسید «این دیگ شما چه قدر جا دارد؟»  
رهرو آشپز گفت «خودتان اندازه بگیرید.»  
استاد حالت اندازه گرفتن به خود گرفت.  
رهرو گفت «دستم نیاندازید.»  
استاد گفت «این تویی که داری دستم می‌اندازی.»  
استاد، رهروی را دید و گفت «چه طور شد تا این اندازه قد کشیدی؟»



رهر و گفت « شما چه قدر کوتاهید؟ »  
 استاد قوز کرد مثل این که می خواهد خود را کوتاه تر بکند.  
 رهر و گفت « دستم نیاندازید، استاد! »

گوشین<sup>۸۰</sup> از دیرِ سای کوجی:<sup>۸۱</sup>  
 س. گوهر-منی<sup>۸۲</sup> که رنگ های گوناگون به خود می گیرد چیست؟  
 ج. « آبی، زرد، قرمز و سفید. »  
 س. « گوهر-منی که رنگ های گوناگون به خود نمی گیرد چیست؟ »  
 ج. « آبی، زرد، قرمز و سفید. »

البته گوهر-منی که رنگ های گوناگون به خود می گیرد نیز رمز است و اشاره است به واقعیت، یا شویتایی که دستخوش اختلاف باشد، در حالی که گوهر-منی که رنگ های گوناگون به خود نمی گیرد خود واقعیت است. اما جواب استاد به هر دو سوال یکی است؛ ظاهراً فرقی بین این دو نمی بیند. از نظر عقلی یا مفهومی، تمایز مشخصی وجود دارد که شهود پرگیا آن را نادیده می گیرد. استاد دیگری، که شاید بخواهد پرسندگان اش را بر آن دارد که مرتبه ی دیگری از شهود پرگیا را ببیند، احتمالاً به جواب هایش کاملاً رنگ دیگری می دهد. نمونه اش موندو<sup>۸۳</sup> « آینه ی کهنه » است.

شوتوتسو<sup>۸۴</sup> از دیرِ جوران:  
 س. « بودا کیست؟ »

ج. « از کی داری سوآل می‌کنی؟ »

فوکوین:<sup>۸۵</sup>

س. « بودا کیست؟ »

ج. « نمی‌دانم. »

ری‌کان<sup>۸۶</sup> از کورایی:<sup>۸۷</sup>

س. « بودا کیست؟ »

ج. « این دیوانه را از این جا ببر. »

کین<sup>۸۸</sup> از دیر-کوین:<sup>۸۹</sup>

س. « بودا کیست؟ »

ج. « درست زیر دماغات. »

کیو کو<sup>۹۰</sup> از دیر-هوجو:<sup>۹۱</sup>

س. « فرجامین اصل-آیین بودا چیست؟ »

ج. « بیا نزدیک‌تر. »

رهرو رفت جلوتر، و استاد گفت « فهمیدی؟ »

رهرو گفت « نه، استاد. »

استاد گفت « مثل یک برق آذرخش است، و قرن‌ها پیش رفت! »

چیکا کو از دیر-یوم یوجی: ۹۲

رهروی گفت « به من گفته اند که تمام بوداها و بودادزومه ها از یک سوره صادر شده اند. این سوره چه می تواند باشد؟ »  
استاد پاسخ داد: باز و بسته کردن آن تا ابد؛ جلوه آن را نگرفتن، جر و بحث نکردن، حرف نزدن می تواند آن را بگیرد. ۹۳  
س. « من پس چه طور آن را بگیرم و نگه داشته باشم. »  
ج. اگر می خواهی آن را بگیری و نگاه داشته باشی، باید آن را با چشم های بشنوی. »

سوتون ۹۴ از دیر دای رین جی: ۹۵

رهروی پرسید « از بالاترین حقیقت فلسفه ی بودایی چه گونه بحث کنیم؟ »  
استاد گن شادر جواب گفت « کم کسانی آن را می شنوند. » این رهرو بعداً نزد سوتون آمد و پرسید « مقصود گن شا چه بود؟ »  
سوتون گفت « وقتی که تو کوه سکی جی را از جا برداشتی به ات خواهم گفت. » ۹۶

بعدها جیو ۹۷ از دیر کیشو ۹۸ آن را تفسیر کرد: « لطفاً آهسته حرف بزن. »  
شرح و تفسیرهای استادان بعدی بر موندویسی که میان پیشینیان و پرسندگان صورت می گرفته، کاملاً رایج بود. این تفسیرها لزوماً نقد و بررسی نیست، بل که هدایت کردن به سویی است که غرض از آن بیرون کشیدن چیزی است که در موندو هست. گن شا گفت « کم کسانی آن را می شنوند، و جیو با

اشاره به آن گفت «آهسته حرف بزن!» استادان عموماً از خط «منطق» خارج‌اند و بارها می‌خواهند یک‌دیگر را دست بیاندازند. آن‌ها شوخ و شنگ‌اند. پیروان شهود، پَرگیا طبعاً از درافتادن به یک بحث فلسفی، تصورات انتزاعی می‌پرهیزند؛ آن‌ها طرفدار اعداد، تمثال‌ها، حقایق و تجربه‌ی روزمره‌اند. نمونه‌ی زیر که آن را به طور اتفاقی از میان بی‌شماری از این گونه نمونه‌ها درآورده‌ایم مقصود ما را این‌جا نشان خواهد بود.

رهروی از ذِمبی<sup>۹۹</sup> از دیر شُوری<sup>۱۰۰</sup> پرسید: «بنا بر فهم من، تمام رودها، هر چند که سرچشمه‌های‌شان مختلف باشند، به اقیانوس بزرگ می‌ریزند. قطره‌های آب اقیانوس چه قدر می‌تواند باشد؟»  
استاد پرسید «هرگز به اقیانوس رفته‌ای؟» رهرو: «گیرم که به اقیانوس رفته باشم، بعدش چی؟» استاد پاسخ داد «فردا بیا تا بگویم.»

رهروی که از اقیانوس پرسیده پیدا است که چیزی درباره فلسفه‌ی بودایی می‌داند؛ از این‌جا بود سوآل دوم، «گیرم که به اقیانوس رفته باشم، بعدش چی؟» استاد چون این را دید گفت «فردا بیا.» هر دو می‌فهمند، و موندو در خدمت آن است که به ما بینشی به سرشت شهود، پَرگیا بدهد. شاید کسی پرسد «اقیانوس چه ربطی به پَرگیا دارد؟» اما این‌جا اقیانوس اشاره است به اقیانوس شوئیته، که تمام جهان نمودین جذب آن می‌شود، و غرض از شمارش قطرات آب، آن فهمیدن، سرنوشت کثرتی است که در آن جذب می‌شود. رهرو می‌خواهد بفهمد که استاد درباره‌ی رابطه‌ی میان یک و بسیار، میان پَرگیا و ویگیانه چه خواهد گفت. هیچ میزانی از استدلال فلسفی ما را در

فهم این رابطه یاری نخواهد کرد و فقط به سردرگمی بیش‌تری می‌برد، و «فردا»یِ منتظر هرگز نخواهد آمد. به جای پرداختن به روندهای معرفت‌شناختی، «نمی‌دانم» گوهر شهودِ پَرگیا را خلاصه می‌کند.

سی‌شو<sup>۱۰۱</sup> از دیرِ ری این‌زان:<sup>۱۰۲</sup>

روزی از رهروی پرسید: «بودا-دَرمه (حقیقت، یا حقیقت فرجامین) را می‌فهمی؟»

رهرو گفت: «نه، استاد»

«راستی راستی نمی‌فهمی؟»

«واقعاً نمی‌فهمم، استاد.»

«برو فردا بیا.»

رهرو تعظیم کرد و گفت «خداحافظ.»

در این موقع استاد گفت «نه، نکته این نیست.»

این «فردا بیا» را رهرو به معنی لغوی یا عقلی آن گرفته بود، و استاد برای این که او را از اشتباه دریاورد با مهربانی گفت «نکته این نیست.» نکته یا جان مطلب، فهمیدن چیزی است که فهمیدنی نیست، شناختن چیزی است که نشناختنی است، و شهودِ پَرگیا واقعاً از آن ساخته می‌شود.

رهروی از یوم‌یو<sup>۱۰۳</sup> پرسید «من مدت‌ها با شما بوده‌ام، و هنوز راه شما دست‌ام نیامده. چه جور است؟»

استاد گفت «در آن جایی که تو نمی‌فهمی، نکته‌یی برای فهمیدن‌ات

هست.»

«چه گونه فهم من جایی ممکن می‌شود که امکان‌اش آن‌جا نیست؟»

استاد گفت « گاو بچه فیل می زاید؛ ابرهای غبار از اقیانوس بالا می آیند. »

موقعی که سی شو<sup>۱۰۴</sup> هنوز مرحله ی مریدی را نزد جوئه می گذراند، روزی استاد به باران اشاره کرد و گفت « هر قطره اش چشمانت را پُر می کند. » سی شو آن موقع این را نفهمید، اما بعداً که سوره ی اَوْتَمَسْکَه را مطالعه می کرد، معنی اش بر او روشن شد. بعدها او در یکی از گفتارهایش گفت « همه ی بوداها در ده جهت جهان همیشه روبه روی توآند. آن ها را می بینی؟ اگر گفتی که آن ها را می بینی، آیا با دل می بینی یا با چشم؟ »

روزی دیگر سخنش این بود: « گفته اند موقعی که انسان شکل<sup>۱۰۵</sup> را ببیند دل<sup>۱۰۶</sup> را دیده است. از شما می پرسم: دل را چه می خوانند؟ کوه ها و رودها و زمین بزرگ پیش شما گسترده است، یعنی — این جهان کثرت ها، آبی و زرد، سرخ و سفید، مردها و زن ها، و مانند این ها، با شکل های بی نهایت متغیر — آیا این ها دل اند، یا دل نیستند؟ اگر دل اند، چه گونه به چیزهای بی شمار بدل می شوند؟ اگر دل نیستند، چرا گفته اند که چون شکل را ببینید دل را دیده اید؟ می فهمید؟

« درست از آن جا که شما این نکته را نمی گیرید و در راه های بی شمار به نظرهای پریشان دل می بندید، به خطا جایی دویی ها ( تفاوت ها ) و وحدت ها را می بینید که آن جا واقعاً نه دویی هست و نه وحدتی.

« درست در همین لحظه دریافت بی واسطه ی دل شما ضروری است، و بعد درمی یابید که آن تهیت پهناور است و چیزی برای دیدن و چیزی برای شنیدن وجود ندارد .... »

این اندیشه‌ی « تهیت ـ پهناور » کاملاً گیج‌کننده و سردرگم است و همیشه این گرایش هست که از دیدگاه نسبیت‌گرا فهمیده شود. فلسفه‌ی بودایی برای بودن، « ست »<sup>۱۰۷</sup> را دارد و برای « نبودن » « آست »<sup>۱۰۸</sup> را، و برای « تهیت »، شوئیتا را، که این نشان می‌دهد « تهیت » یک معنی ـ ضمنی ـ مثبت دارد و یک نفی ـ محض نیست. شوئیتا و رای بودن و نبودن [ یا هست و نیست ] است؛ یعنی، این هر دو اندیشه‌ی شوئیتا را از پیش به صورت مفروض در خود دارند. از این رو، موقعی که فیلسوف بودایی می‌گوید که چیزی برای دیدن و شنیدن، و مانند این‌ها، وجود ندارد نباید آن را نفی ـ تجربه‌های زندگی روزمره گرفت بل که در حقیقت آن را باید تأیید این تجربه‌ها دانست. از این جا است این موندو: کی جیو<sup>۱۰۹</sup> از دیر ـ هان نیا<sup>۱۱۰</sup> به « تالار ـ دژمه » آمد، و رهروان شنیدند که سه بار بر چوب زده شد، که نشان آن بود که آن‌ها باید جمع شوند. بعد استاد بداهتاً شعری خواند:

« به راستی عجیب است ـ سه بار بر چوب زدن،

و شماره‌روان همه این جا گرد آمده‌اید.

همان طور که از قبل خوب می‌دانید که چه طور وقت را اعلام کنید،

نیازی به این نیست که من یک بار دیگر آن را تکرار کنم. »

بدون این که چیز دیگری بگوید از تالار بیرون رفت.

فیلسوفان بودایی، و هر یک از ما موجودات مُدرِک ـ معمولی، نه فقط صداها را می‌شنویم و گل‌ها را می‌بینیم بل که به بودا گل هم پیشکش می‌کنیم، پیش او بخور می‌سوزانیم، و همه گونه کارهای پارسایانه می‌کنیم. شاید همه‌ی ما مدعی بودایی بودن باشیم؛ حتا شاید از این که ما را مذهبی بخوانند

اعتراض کنیم؛ اما کارهایی که این جا به آن‌ها اشاره شده چیزهایی هستند که ما هر روز انجام می‌دهیم. فرقی نمی‌کند که بودایی باشیم یا مسیحی یا کمونیست.

مُوگا کو<sup>۱۱۱</sup> از دیر سوئی بی<sup>۱۱۲</sup> شاگرد تان کا<sup>۱۱۳</sup> بود. روزی او را دیدند که دارد به آرهِت‌ها [مردان تمام، ارجمندان آیین بودا]<sup>۱۱۴</sup> غذا پیشکش می‌کند. رهروی گفت: «تان کا پیکره‌ی چوبی بودا را سوزاند، و تو به ارهت‌های چوبی غذا پیشکش می‌کنی. یعنی چه؟» سوئی بی گفت: «اگر دل‌اش می‌خواهد می‌تواند بودا را بسوزاند، اما او هرگز نمی‌تواند بودا را خاکستر کند. اما من، من فقط این را به ارهت‌ها پیشکش می‌کنم.»

رهرو دیگری هم بود که این را گفت: «اما پیشکش کردن غذا به ارهت‌ها، آیا آن‌ها در آن شریک می‌شوند؟» سوئی بی گفت: «رهرو، تو هر روز غذا می‌خوری؟» رهرو جواب نداد. استاد گفت: «به راستی کم کسانی باهوش‌اند.»

برای به پایان بردن این قسمت بگذارید کلمه‌ی درباره‌ی فرق میان پَرگیا و ویگیانه از نظر فهم این موندو بگویم. ویگیانه یک روش‌شناسی دارد، اما پَرگیا ندارد، چون همیشه خواهان بی‌واسطگی است و هرگز جایی برای دودلی یا هیچ شکل از تفکر باز نمی‌گذارد. وقتی گلی را می‌بینید فوراً می‌دانید که گل است. وقتی دست‌تان را در آب سرد فرو می‌کنید می‌فهمید که آب، سرد است، و این را بی‌واسطه می‌فهمید نه پس از لحظه‌ی تفکر. از این نظر شهود پَرگیا



مثل ادراک است. تفاوت میان این دو در این است که ادراک از حواس فراتر نمی رود در حالی که شهود در جایی بسیار عمیق تر نشسته است. وقتی ادراک به این بنیاد برسد می شود شهود پُرگیا. برای این که ادراک به پُرگیا تکامل پیدا کند باید چیزی به آن افزوده شود. اما این افزوده چیزی نیست که از بیرون افزوده شده باشد. به عبارت دیگر، این پُرگیا است که خود را به شهود درمی یابد؛ پُرگیا روش شناسی خود آن است.

وقتی روی کاغذ خط می کشیم، خط کاملاً راستی نیست، اما می توانیم آن را فی نفسه از نظر هندسی به کار بریم و تمام مختصات آن را نشان دهیم. این خط از نظر ادراک بصری محدود است، اما موقعی که ادراک هندسی ما از یک خط مستقیم به آن افزوده شود می توانیم چنین کنشی از آن درآوریم. به همین شکل، شهود پُرگیا در یک حکایت می گوید «حتا سنگ پیش از آن که استاد کلمه یی بگوید سر تکان داد.»<sup>۱۱۵</sup> و در حکایت دیگری آمده که این شهود استادی را، حتا موقعی که او را سوزانده اند و استخوان هایش مثل مس شده، زنده نگاه داشته است. در همین موندو آمده که رهرو می پرسد «چه گونه؟» استاد می گوید «آیا وقتی که بچه رهرو ملازم را صدا می زنم نمی گوید «بله، استاد؟» هنوز یکی می تواند پافشاری کند که این بچه رهرو ملازم، استاد نیست. اگر من به جای استاد بودم تو را می زدم و می گفتم «نه چنین یاوه یی. آه از دست این ابله!» اما من چون استاد نیستم، به جایش می گویم «بینش تو هنوز از ابر و یگیانه تیره است. تو استاد را در یک طرف می بینی و ملازم را در طرف دیگر، و آن دو را، بنا بر روش به اصطلاح عینی ما در تفسیر تجربه، از یک دیگر جدا نگه می داری. آن ها را نمی بینی که در

یک دیگر زندگی می‌کنند، و تو در درک این نکته ناتوانی که مرگ « به طور عینی » به سوی استاد می‌آید اما قدرتی بر « آن » که ملازم را بر آن می‌دارد به صدای استاد پاسخ بدهد ندارد. دیدن این « آن »، شهود پرگیا است. »

۶

این « آن » چیزی است که از آغاز و بی‌واسطه به دانستگی ما داده می‌شود. شاید بتوان آن را، با استفاده از اصطلاح پروفیسور اف. اس. سی. نورثراب، « پیوستار بی‌اختلاف » خواند. برای جان غربی شاید « پیوستار » بهتر از شوئیتا باشد، گرچه احتمال‌اش هست که آن را به اشتباه به چیزی تعبیر کنیم که « به طور عینی » وجود دارد. و قابل درک و یگانه است. اما در این « پیوستار » که بی‌واسطه داده شده هیچ اختلاف شناسه‌گر و شناسه، اختلاف بیننده و دیده شده، وجود ندارد. همان « آینه‌ی کهنه » است که هنوز صیقل نخورده، و بنا بر این جهان کثرت‌ها در « آینه » منعکس نمی‌شود. نخستین انسان است، که در او نه گوشت مانده نه استخوان و با این همه می‌تواند خود را متجلی کند نه فقط به والدان‌اش، بل که به تمام برادران‌اش، به نام‌درک‌ها و نیز مُدرک‌ها. « پدر »ی است که سن‌اش را نمی‌توان با عدد محاسبه کرد، بنا بر این برای او همه چیز یک « نوه »ی [ ساخته‌ی ] مفهوم‌سازی است. در حالت مطلق آرام‌بودگی، با پرگیا زندگی می‌کند که در آن هیچ‌گونه ایجاد قطبیت صورت نگرفته است. بنا بر این از تلاش‌های ما برای بیرون آوردن آن تا سطح قابل تشخیص دانستگی می‌گریزد. ما نمی‌توانیم از آن به شکل بودن یا نبودن حرف بزنیم. مقولاتی که از طریق تعقل ایجاد شده‌اند ابداً این‌جا کاربرد ندارد. اگر سعی کنیم که آن را

از خاموشی جاودانه‌ی «نه‌تی، نه‌تی» (نه این، نه این)<sup>۱۱۶</sup> بیدار کنیم، آن را می‌کشیم»، و چیزی را که ویگیانه درک می‌کند جسدی است که بسیار سنگدلانه مُثله شده است.

پَرگیا این جا ساکن است، اما هرگز به خود بیدار نمی‌شود. همیشه وقتی بیدار است که ویگیانه بیدارش کرده باشد. اما ویگیانه این را نمی‌داند، چون همیشه می‌پندارد که بدون ویگیانه جهان قابل تجربه وجود ندارد، و اگر پَرگیا به این جهان تعلق داشته باشد باید از همان رده‌ی ویگیانه باشد، بنا بر این پَرگیا می‌تواند به خوبی از آن جدا باشد. اما حقیقت این است که ویگیانه هرگز بدون پَرگیا، ویگیانه نیست و پَرگیا اصل موضوع ضروری ویگیانه است، چیزی است که قانون این همانی را مؤثر می‌کند، و این قانون، بنیاد ویگیانه است. ویگیانه موجد یک قانون منطقی نیست، بل که از راه این قانون کار می‌کند. ویگیانه آن را چیزی می‌داند که داده شده و از هیچ طریقی که ساخته‌ی ویگیانه باشد، قابل اثبات نیست، زیرا که خود ویگیانه مقید به آن است. چشم نمی‌تواند خود را ببیند؛ برای این کار به آینه نیاز دارد، اما چیزی را که می‌بیند اصل نیست، فقط عکس آن است. ویگیانه شاید وسیله‌ی تعبیه‌کننده خود را بشناسد، اما این شناخت، مفهومی خواهد بود، به شکل چیزی استدلال شده.

اما پَرگیا چشمی است که می‌تواند به درون خود رو کند و آن را ببیند، زیرا که او خود قانون این همانی است. از پَرگیا است که شناسه‌گر و شناسه می‌توانند یکی شوند، و این کار بدون هیچ واسطه انجام می‌گیرد. ویگیانه همان طور که از یک مفهوم به مفهوم دیگر می‌رود همیشه نیاز به واسطه یا میانجی دارد، و این همان سرشت ویگیانه است. اما پَرگیا، چون خود قانون این همانی

است، نیازی به انتقال از شناسه گر به شناسه ندارد. بنا بر این، چوبدست را تاب می‌دهد؛ گاهی اثبات می‌کند، گاهی نفی می‌کند و می‌گوید که «الف الف نیست، و بنا بر این الف الف است.» این «منطق» شهود پرگیا است. «پیوستار بی‌اختلاف» را باید در این روشنایی فهمید.

وقتی که «پیوستار بی‌اختلاف» نتیجه‌ی دیالکتیک ویگیانه است، به شکل مفهوم باقی می‌ماند و هرگز به صورت تجربه در نمی‌آید. فلسفۀ بودایی بر عکس از تجربه‌ی ناب، از خودهمانی، به شکل یک فعالیت از خود شکوفنده و خودشناس شروع می‌کند، و ویگیانه به هستی می‌آید. بنا بر این، در ویگیانه همیشه بالقوگی شهود پرگیا هست. وقتی گلی به شکل یک شناسه در جهان کثرت درک می‌شود، کش ویگیانه را می‌بینیم و همراه با آن هم شهود پرگیا را. اما، همان طور که اغلب ما در ویگیانه می‌مانیم و از رسیدن به پرگیا نا کام می‌شویم، بینش ما محدود می‌شود و به اندازه کافی در عمق رخنه نمی‌کند که به واقعیت فرجامین یا شوئیتا برسد. بنا بر این، گفته‌اند که روشنی‌یافتگان گل واقعی را در نور چینی (تتا) نمی‌بینند.

فرایند یا پیشرفت مستمری از ویگیانه به پرگیا نیست. اگر می‌بود، پرگیا دیگر پرگیا نبود، و صورت دیگری از ویگیانه می‌شد. میان این دو شکافی هست که هر گونه انتقالی را ناممکن می‌کند؛ از این جا است یک جهش، یعنی «یک جهش هستی‌شناختی». میان از تفکر ویگیانه به نگرستن در پرگیا هیچ مفهوم واسطی نیست، جایی برای خردورزی نیست، زمانی برای سنجش و حساب‌گری نیست. بنا بر این، استاد بودایی ما را برمی‌انگیزد که «زود، زود، بگو!» بی‌واسطگی یا بی‌درنگی، بدون هیچ تفسیر و هیچ بهانه‌ی توضیحی — این چیزی است که شهود پرگیا را می‌سازد.

در ابتدا گفتم که پَرگیا کَل را در بر می‌گیرد، حال آن که ویگیانه به اجزا علاقه‌مند است. این جا نیاز به تشریح مفصل‌تری هست. اگر اجزا توده‌های صرف باشند، یعنی توده‌هایی نامرتبط و ناپوسته، ویگیانه نمی‌تواند آن‌ها را موضوع تحلیل عقلی قرار دهد. دلیل آن که ویگیانه می‌تواند به اجزا پردازد این است که این‌ها فرداً و جمعاً، به کَل وابسته‌اند، و به این ترتیب خود را به ویگیانه عرضه می‌کنند. هر واحد (یا موناَد) به طور منفرد به واحد دیگری وابسته است و به طور جمعی و در یک الگوی مشبک به واحدهای دیگر بسته است. وقتی یکی را بلند کنیم مابقی به دنبال آن می‌آیند. ویگیانه این را می‌فهمد و می‌تواند ردّ پیچیدگی رابطه‌ی موجود میان آن‌ها را دنبال کند و بگوید که باید اصل یگانه‌کننده‌ی زیر آن‌ها باشد. ویگیانه نه فقط می‌تواند چنین کاری بکند بل که می‌تواند چند و چون این گونه اصل را فرموله کند، همان طور که فلسفه و علم می‌کنند. اما ویگیانه نمی‌تواند این را در تمام حوزه‌ی واقعیت‌ها بکند؛ و بیش آن محدود است به حوزه‌های محدود که نمی‌تواند تا بی‌نهایت گسترش یابد. آن‌ها باید جایی بایستند.

اما بیش پَرگیا هیچ حدی نمی‌شناسد؛ جامعیت اشیا را شامل می‌شود نه به شکل یک پیوستار محدود، بل که به شکل فراتر رفتن از بی‌کرانگی فضا و بی‌پایانی زمان. پَرگیا یک اصل یگانه‌کننده است. او این کار را به این شکل نمی‌کند که بیاید هر واحد تک را که تعلق به یک کَل یکپارچه دارد بررسی کند بل که این کَل یکپارچه‌شده را فی‌المثل در یک نظر درمی‌یابد. موقعی که کل به این ترتیب دریافت شود، اجزا از وارد شدن به این بیش پَرگیا نمی‌گریزند. ما این تجربه را به شکل خود شکوفایی یا تکامل خود پَرگیا که از

طریق آن، کل به طور پویا و نه به شکل ایستا درک می‌شود بهتر می‌توانیم وصف کنیم.

پیوستار را نباید به یک انباشت صرف واحدها یا مونادها تعبیر کرد؛ مفهومی نیست که با افزودن یک واحد به واحد دیگر و تکرار این فرایند تا بی‌نهایت، به دست آید. یک کل مجسم<sup>۱۱۷</sup> تقسیم‌نشدنی و تعریف‌ناپذیر است. در آن هیچ گونه اختلاقی میان اجزا و کل وجود ندارد. چنان که فیلسوفان ذن می‌گویند، «یک میله‌ی آهنی ده هزار میل است.»؛ «سوراخ» ندارد که از آن راه بتوان آن را گرفت. «تاریک» است؛ این جا هیچ رنگی قابل تشخیص نیست. مثل یک مگاک بی‌ته است که در آن هیچ چیزی به شکل شناسه‌گر و شناسه قابل تشخیص نیست. می‌توان گفت که این جمله‌ها مجازی است و آگاهی چندانی درباره‌ی شهود پرگیا به ما نمی‌دهند. اما برای آن‌هایی که در راه تجربه‌ی عملی شهود پرگیا رفته‌اند این توصیفات مجازی و رمزی واقعاً بامعنا هستند. از فیلسوف حرفه‌یی خواسته می‌شود این است که او آن‌ها را مطابق فنی که به کار می‌برد به مصطلحات خودش برگرداند.

پیدا است که این پیوستار آن کلّی نیست که با انباشت واحدها به دست می‌آید؛ پس، برای کلّ بودن باید چیزی به آن افزوده شود، و این کاری است که شهود پرگیا می‌کند. بنا بر این، پرگیا را باید یک اصل ارزش‌دهنده دانست. وقتی پرگیا از میان این پیوستار می‌گذرد، کلّ آن ارزش پیدا می‌کند و هر جزء آن بامعنا می‌شود و با خون حیات هم‌تپش می‌شود. حالا هر واحد، حتا بی‌معناترین جزء، در یک موقعیت نو و پرمعنا، پیدا می‌شود. پر علفی را که هیچ نسبتی با کلّ ندارد نمی‌توان زیر پا گذاشت. یک دانه برنج که از روی

بی‌مبالاتی از لگن ظرف شویی بیرون می‌افتد به راستی ریشه‌یی است که این ده‌هزار چیز [جهان] از آن پدید آمده‌اند. به این دلیل است که گفته‌اند پرَگیا جان می‌بخشد، اما ویگیانه جان می‌گیرد. اجزا را باید در کل، یگانه کرد تا بامعنا شوند و این نوع یکی شدن، که نه ماشینی است و نه ریاضی، کنش ـ شهود ـ پرَگیا است. ویگیانه وقتی این را درمی‌یابد که دَم ـ پرَگیا در او دمیده شده باشد.

وقتی از پیوستار ـ بی‌اختلاف یا با اختلاف ـ پرَگیا حرف می‌زنیم نباید فکر کرد که فرایند اختلاف کنشی است که از یک منبع بیرونی به این پیوستار داده می‌شود. اختلاف از درون این پیوستار بیرون می‌آید، زیرا که سرشت پیوستار ـ پرَگیا این نیست که در یک حالت ـ شوئیتا، که مطلقاً بی‌جنبش است، بماند. خودش می‌خواهد که به طور نامحدودی با خود اختلاف داشته باشد، و در عین حال می‌خواهد که خود باقی بماند. پرَگیا همیشه سعی می‌کند که خودهمانی‌اش را حفظ کند و با این همه خود را تابع تفصیل و تکثیر<sup>۱۱۸</sup> بی‌نهایت می‌کند. از این جا است که گفته‌اند شوئیتا کان ـ امکانات ـ بی‌نهایت است و فقط یک حالت تهیت ـ محض نیست. با خود اختلاف داشتن و هم‌چنان در خود بی‌اختلاف ماندن، و بدین ترتیب درگیری در کار ـ آفرینش را جاودانه ادامه دادن — این است شوئیتا، که پیوستار ـ پرَگیا است. مفهومی نیست که با خردورزی به آن برسیم، بل که چیزی است که به شکل یک کنش ناب و یک تجربه‌ی ناب داده شده است نکته‌یی است کاملاً سرشار از شور حیاتی<sup>۱۱۹</sup>. خلاق که می‌تواند خود را به یک خط راست، به یک سطح صاف، و به یک جسم سه‌بعدی بدل کند.

اکنون می‌توان فهمید که مقصود از این کلام چیست: آفرینش، نظاره<sup>۱۲۰</sup>

است، و نظاره آفرینش است. وقتی شوئیتا در خود و با خود می ماند نظاره است؛ موقعی که تن به اختلاف دهد می آفریند. همان طور که این کنش اختلاف چیزی نیست که بر آن تحمیل شده باشد بل که یک کنش ایجاد خود است، آفرینش است؛ می توان گفت که آفرینش از نیستی یا هیچ است. شوئیتا را نباید به شکل ایستا فهمید، بل که باید پویا، یا بهتر است بگوییم، به شکلی که در آن واحد هم ایستا است و هم پویا، فهمید. به این ترتیب، پیوستار پرگیا از طریق نظاره می آفریند و از طریق آفرینش نظاره می کند.

بنا بر این، در پرگیا یک پیشرفت ابدی و در عین حال یک حالت هرگز تغییرناپذیر یکی شدن هست. پرگیا که جاودانه تکامل می یابد و به طور بی پایان خود را محدود می کند هرگز همانی خود را در ویگانه از دست نمی دهد. از نظر منطقی که بگوییم، آفرینندگی پرگیا درگیر یک سلسله ی بی پایان تناقضات است: پرگیا در ویگانه و ویگانه در پرگیا به هر شکل ممکن و به هر شیوه ی ممکن. به این ترتیب یک حالت بی نهایت پیچیده ی نفوذ، یعنی نفوذ پرگیا و ویگانه در یک دیگر صورت می گیرد. این نفوذ در یک دیگر را نباید به طور فضایی نگاه کرد. چون که این تعبیر کلی، که بیش از حد پیچیده و با این همه تابع سیستم سازی است، دام خودباف پرگیا است، و ویگانه هیچ نقش فعالی در آن ندارد. بنا بر این وقتی که شهود پرگیا هست، همه ی این «سِر» رازهایش را ایجاد می کند، که از آن طریق، تا زمانی که بینش ما از حد ویگانه فراتر نرود، نمی توانیم به بنیاد آن نفوذ کنیم و طبعاً از درک چگونگی تأثیر پرگیا در ویگانه ناکام می مانیم.



آن چه پس از این می آید بخش کوتاه و پایانی. فصلی است نوشته‌ی تا کا کوسو، جونجیرو<sup>۱۲۱</sup> به نام «آیین بودا به مثابه‌ی یک فلسفه‌ی چینی» که بیش تر آن در مجلد هندی [جان هندی] این سلسله از کتاب‌ها آمده، چون در درجه‌ی اول به آیین بودای هندی می پردازد. این چند صفحه برای این جلد ضروری نیست، اما نکاتی درباره‌ی روش دیانه‌ی آیین بودا در آن هست که مکمل نکاتی است که دکتر سوزوکی آورده‌اند.

#### روش دیانه یا تفکر

تمام اصول بنیادی آیین بودایی درنگ به فرهنگ. راه زندگی بدل می شوند که در واقع کار بست. نظر زندگی است در زندگی عملی. نظریه‌ی آزادی کامل (نیروانه) نماینده‌ی تحقق «آرمان زندگی» است. نیروانه یک حالت بی مکان و بی زمان است، بی هیچ شرط، بی هیچ محل، بی هیچ حد، که به طور منفی «خاموشی»، «نفی کامل»، «بی تعینی. بی اختلاف» است، و به طور مثبت، آزادی کامل است. با روشن شدگی (بودی). کامل یکی است. شاید نیروانه از راه دیانه و نظاره حاصل شود، مشروط به آن که نظریه‌ی نفی. روش. دیالکتیک برای شخص راضی کننده نباشد.

اگر آیین بودا از نظر خردگرایی، منفی است و از نظر شهودگرایی، منفعل یا پذیرا است، شاید به نظر برخی این طور بیاید که این آیین کاری به کار زندگی عملی. واقعی ندارد. برعکس، آیین بودا فلسفه‌ی خود آفرینی است که راه. نظر زندگی، راه. فرهنگ. زندگی، و راه. تحقق. آرمان زندگی را تعلیم می دهد. چون آیین بودا یکپارچگی. دانستگی را جدی می گیرد، روش اش باید کامل و نفی کننده باشد تا هر گونه امکان خطا و دشواری را از میان بردارد.

اگر هدف رسیدن به سرشاریِ بینش، یعنی کمالِ دانش و شناخت باشد شخص نباید در جهانِ نپایندگی درنگ کند یا در دامِ دل‌بستگی گرفتار شود. چون بدون کفّ نفس هیچ‌گونه فعالیتِ روانیِ متعادل وجود نخواهد داشت؛ و بدون تعادل، بینشی وجود ندارد. از این رو، بودا، دانش سه‌گانه را می‌آموزد: سلوک برتر، تفکر برتر، و بینش برتر.<sup>۱۲۲</sup> این سه از یک‌دیگر جداشدنی نیستند. آرمانِ بوداسف، شش کمال است: بخشندگی که داد و دهش (برای دیگران)، سیر و سلوک و تربیت (برای خود)، بردباری (در رنج و زحمت)، مردانگی و همت (در کوشش)، دیانه (نظاره و تفکر) و فراشناخت و فرزاندگی (بینش). بینش به دست نمی‌آید الا با پنج کمال اول، خصوصاً با دیانه.

بودا زیر درخت بودی در دوازده مرتبه‌ی علیت | یا دوازده حلقه‌ی زنجیرِ علی |، از حلقه‌ی اول تا دوازدهم و هم از حلقه‌ی دوازدهم به اول، به نظاره نشست، یعنی «این | حلقه | هست، پس آن | حلقه | هست؛ این نیست، پس آن نیست»، و همه به هم وابسته و مقید و مشروط‌اند. وقتی او به روشنی کامل رسید، و می‌خواست آرمان‌اش را تعلیم دهد، ۴۹ روز دیگر هم در این باره به تفکر پرداخت که آن آرمان را چه‌گونه و کجا و به چه کسی تعلیم دهد. وقتی شروع کرد به تعلیم دادن، آموزه‌اش درباره‌ی زندگی عملی رنج بود، که نشان دادن آن یا به شهود دریافتن‌اش آسان بود. «پیر شدن، بیمار شدن، مردن رنج‌اند. تولد، شادی نیست چون در مرگ به پایان می‌رسد؛ وصل، شادی نیست اگر در جدایی به پایان برسد.» وقتی مردم شروع کردند به پی بردن به سختیِ زندگی، او به آنان آموخت که فریبِ تغییر شکلِ شادی را نخورند بلکه با رنج همچون رنج روبه‌رو شوند. چهار حقیقت جلیل‌اش که شریفان آن‌ها

را باور دارند این‌ها است: ۱. رنج؛ ۲. علت رنج؛ ۳. از میان بردن رنج؛ ۴. راه از میان بردن رنج. حقیقت‌های ۱ و ۲ واقعی‌اند، و ۳ و ۴ آرمانی‌اند. چند و چون این‌ها را باید از طریق دور اول دانش (پژوهش) مطابق با راه نظر زندگی شناخت. بعد، حقیقت رنج را باید به طور کامل دریافت. علت رنج را باید از میان برد. از میان بردن رنج باید کاملاً تجربه (یا مشاهده) شود و راهی که به از میان بردن آن می‌انجامد باید پرورده (یا عمل کرده) شود. این‌ها را باید از طریق دور دوم دانش (شناخت) مطابق راه فرهنگ زندگی دنبال کرد. سوم، حقیقت رنج شناخته شده، علت آن از میان رفته، از میان رفتن‌اش حاصل شده، و راهی که به از میان رفتن رنج می‌انجامد پرورده یا پیموده شده است. این‌ها سومین دور کسب دانش (کمال)، یعنی مرحله‌ی پایان دانش‌اندوزی را تشکیل می‌دهند. راه از میان رفتن رنج به راه هشت‌گانه‌ی جلیل یا عالی (آریا) معروف است، یعنی، نظر درست؛ اندیشه‌ی درست؛ گفتار درست؛ کردار درست؛ یادآوری [یا، آگاهی] درست؛ کوشش درست؛ زیست درست؛ یکدلی درست. این‌ها اصول اخلاق‌اند، اما در عین حال دینی است که از آن کمال شخصیت حاصل می‌شود و خودآفرینی به کمال می‌رسد. گرچه بالاترین اصل اساساً و در نهایت از طریق دیانه یافته می‌شود. باید دانست که بوداییان برای رسیدن به مقصود آرمانی روش‌های دیگری را هم در خودپروری به کار می‌برند. آن مکاتب بودایی را که بیش از همه از روش دیانه استفاده می‌کنند می‌توان مکاتب شهودگرایی نامید، که در آن‌ها چینی در تفاوت‌ها [یا اختلاف‌ها] به شهود دریافت می‌شود، و بود و نمود در آن جدایی ناپذیرند.

روش دیانه دوگانه است: ( ۱ ) دیانه‌ی تَنّاگَته و ( ۲ ) روش پیران و مشایخ. اولی را، همراه با سایر تعلیمات بودایی، بودا تعلیم داده است حال آن که دومی که فقط در ژاپن انتقال می‌یافت، پیر و شیخ بنیادگذارش بودی دَرَمَه بود که از مردم هند بود که در ۵۲۰ میلادی به چین آمد. آن چه را که ما در حال حاضر دِن می‌خوانیم این روش دوم است.

#### ۱. دیانه‌ی تَنّاگَته (نیورایی دِن) ۱۲۳

چنان که دیده‌ایم، وجود دیانه‌ی برتر سه دانش، نظاره‌ی شش کمال، و دیانه‌ی درست راه هشت‌گانه‌ی نظر زندگی نشان می‌دهند که دیانه یکی از عوامل بسیار مهم آموزه‌ی آیین بودا است. دیانه « بنیاد عمل » است. پیدا است که هدف دیانه برای بودا در درجه‌ی اول رسیدن به آرامش یا آرام‌بودگی دل است و سپس فعالیت پیش است.

#### یک. آرامش (شَمته) ۱۲۴

این خویشنداری پنج‌گانه‌ی دل را باید تمرین کرد:

۱. دیانه‌ی ناپاکی - زندگی - این جهانی، همساز کردن دل با توجه به شهوت و آرز (فردی).

۲. دیانه‌ی میهر، پروردن اندیشه‌ی همدردی با دیگران و پرهیز از گرایش به خشم (همگانی).

۳. دیانه‌ی علیت، رها شدن از نادانی.

۴. دیانه‌ی کثرت عوالم، دیدن تفاوت نظرها و آزاد شدن از یک نظر خودپرستانه (همگانی).

۵. دیانه‌ی تنفس‌ها، کمک کردن به یکدلی ( یا، تمرکز ) و درمان کردن گرایش به پریشانی-روانی.  
وقتی که دل خطا کار به راه آمد و آرامش حاصل شد، شخص به روش بینش رو می‌آورد.

دو. بینش (ویشینا) ۱۲۵

نگهداری چهارگانه‌ی دل:

۱. در ناپاکی-تن تفکر کرده می‌شود و کاملاً فهمیده می‌شود.
۲. در بدی‌های احساس‌ها تفکر کرده می‌شود و کاملاً فهمیده می‌شود.
۳. در نپایندگی-دل و اندیشه‌ها تفکر کرده می‌شود و کاملاً فهمیده می‌شود.
۴. در نپایندگی یا گذرنده بودن-تمام-مفردات-خودپرستی تفکر کرده می‌شود و کاملاً فهمیده می‌شود.

این اعمال را « بنیادهای عمل » می‌خوانند که یکی از وجوه دیانه‌ی تحلیلی است. چهل تا از این گونه دیانه، که هر یک موضوعاتی خاص خود دارند، در کتاب ویسودی-مگه<sup>۱۲۶</sup> [ راه پاکی ] آمده است: کلیات ده گانه، ده ناپاکی، ده تفکر ( تفکر درباره‌ی بودا، آیین، و مانند این‌ها )، چهار حالت والا ( [ چهار برهمنه و یهازه ] ی-مهر، همدردی، و مانند این‌ها )، چهار حالت بی‌شکل [ یا، نامادی ] ( بی‌نهایت بودن-فضا، بی‌نهایت بودن-دانستگی، و مانند این‌ها )، یک ادراک ( ادراک آلوده بودن غذا )، و یک تحلیل ( تحلیل چهار عنصر ).

راه معمولی دیانه به شکل زیر است:

جای نشستن تان را درست کنید، راست بنشینید، چارزانو، چشم‌ها نه کاملاً بسته باشد و نه کاملاً باز، سه تا شش متر جلوتر را نگاه کنید.

شاید نشستن تان درست باشد اما ممکن است بدن تان با نفس‌های تان تکان بخورد. دم و بازدم را یکی حساب کنید و آهسته تا ۱۰، بشمارید، نه بیش‌تر. حالا بدن تان شاید راست و آرام به نظر برسد اما فکرتان ممکن است پراکنده باشد. باید درباره‌ی ناپاکی انسان در هنگام بیماری، در مرگ، و پس از مرگ تفکر کنید.

وقتی که خوب آماده‌ی نظاره شدید، شروع کنید که با تفکر درباره‌ی کلیات ده گانه خود را در تمرکز تربیت کنید.

این یکی شدن دیانه‌یی یا مراقبه‌یی نمودهای متکثر در یکی از کلیات ده گانه، یعنی، آبی، زرد، سرخ، سفید، خاک، آب، آتش، هوا، فضا و دانستگی است. شما در این [دیانه] در باب عالم تفکر می‌کنید تا برای چشمان تان یک لایه رنگ یا یک جنبه‌ی از یک عنصر می‌شود. اگر شما در باب آب تفکر کنید جهان پیرامون شما فقط آب جاری خواهد شد.

یک چنین فرایند دیانه میان هینه‌یانه و مَهایانه هر دو مشترک است، و مشخصه‌ی دیانه‌ی تناکته است.

## ۲. دیانه‌ی مشایخ (سوشی ذن) ۱۲۷

تاریخ ذن افسانه‌یی است. می‌گویند که یک روز برهما آمد پیش بودا که در کمرس‌کوه زندگی می‌کرد، و یک گل کومبلا<sup>۱۲۸</sup> پیشکش آورد، و تقاضای تعلیم آیین کرد. بودا روی کرسی (عالی) شیر نشست، و همان‌طور که گل را

می‌گرفت، آن را با انگشتانش لمس کرد و هیچ حرفی نزد. هیچ کس در آن جمع به مقصودش پی نبرد. تنها مَها کاشیپَهی ارج‌مند شادمانه لب‌خند زد. آن‌والای جهان [بودا] گفت: «بدین گونه، پتکه<sup>۱۲۹</sup> ای چشمِ آیینِ راستین به تو سپرده می‌شود، ای مَها کاشیپَه! آن را بپذیر و آن را به دست پسینیان بسپار.» روزی آننده از مَها کاشیپَه پرسید که واسپرده‌ی بودا چه بود. مَها کاشیپَه گفت: «برو چوبِ عَلم را بیار پایین.»<sup>۱۳۰</sup> آننده در جا فهمید. به این ترتیب نشانِ دل [یا مُهرِ دل] پشت در پشت از استاد به شاگرد رسید، و بیست و هشتمین پیرِ پس از بودا که مهر دل به او رسید بودی‌دَرمَه بود.

بعدها بودی‌دَرمَه به کوه وُوتایی<sup>۱۳۱</sup> رفت و نُه سال آن‌جا ماند، و پشت ساختمان رو به پرتگاه در سکوت به تفکر پرداخت. بودی‌دَرمَه دلش را به هویی-کو<sup>۱۳۲</sup> (نُه کا)<sup>۱۳۳</sup> سپرد، که او هم آن را به آموزگاران بعدی دُنِ چین و ژاپن سپرد.

دُن بسیار فلسفه در خود دارد، اما فلسفه به معنای معمولی آن نیست. دینی‌ترین مکتب است اما دین به معنای معمولی این کلمه هم نیست. نه کتابی از بودا دارد، نه از هیچ آداب تربیتی که بودا آورده پیروی می‌کند.

هیچ مکتب یا فرقه‌یی را نمی‌توان بودایی دانست مگر آن که سوتره یا متنِ وینه<sup>۱۳۴</sup> (آداب تربیت) داشته باشد. اما بنا بر اندیشه‌های دُن آن‌هایی که به کلمات، به حروف، یا به قواعدی که کسی آورده می‌چسبند هرگز به اندیشه‌ی حقیقی‌گوینده‌ی آن نمی‌رسند. آرمان یا حقیقتی که بودا به آن رسیده باید متفاوت از حقیقتی باشد که او تعلیم می‌دهد چون تعلیم لزوماً مقید

به زبانی است که او به کار می‌برد، مقید به شنوندگانی است که مورد خطاب اویند، و مقید به محیطی است که گوینده و شنوندگان در آن قرار دارند. هدف ذن همان آرمان بودا است، که خالص و نامقید و نامشروط است. این مکتب را «مکتب دل» بودا «بوئین» شو<sup>۱۳۵</sup> هم خوانده‌اند. وانگهی، دل بودا دل انسان است. تنها درون‌نگری دل انسان می‌تواند مشتاق را به روشن‌شدگی کامل برساند. اما چه گونه؟

مقصود کلی آیین بودا این است که بگذارد شخص درست ببیند و درست راه برود. راه دیدن متفاوت از راه رفتن است. مردم غالباً بدون دیدن راه، راه می‌روند. دین‌ها عموماً بر عمل تأکید می‌کنند. یعنی، چه گونه راه بروند، اما از فعالیت عقلی برای یافتن راه درست یعنی که چه گونه ببینند، غفلت می‌کنند. هنگام قضاوت کردن در این زمینه که آیا راهی که ما پیش می‌گیریم درست است یا نه، اول از همه، علم نقش مهمی دارد، و آیین بودا به تمام شاخه‌های علم خوشامد می‌گوید. اما، همان طور که پیش می‌رویم، کشف می‌کنیم که فلسفه از هر چیز دیگری مهم‌تر است. آیین بودا فلسفه در وسیع‌ترین معنای کلمه است. آن‌جا که علم و فلسفه نتیجه‌ی ارضاکننده ندارد باید به روش تفکر و مراقبه‌ی ذن رو آورد تا در هر مسأله‌ی معین به بینش رسید. اول، راه‌تان را پیدا کنید و شروع کنید در آن به رفتن. قدم‌هایی که از دیانه به دست می‌آید می‌تواند شما را به آن سوی جریان موج زندگی انسان برساند، یا به بالای منطقه‌ی دلباز عالم ملکوت (صورت و بی‌صورت)، و سرانجام می‌تواند شما را کاملاً روشن کند مثل بودا. نظاره چشمی است که بینش یا بصیرت می‌دهد، و در عین حال پاهایی هم برای رفتن درست فراهم می‌آورد. ذن



( دیانه و یکدلی ) عدسی بی است که اشیای گوناگون بیرونی روی آن متمرکز خواهند شد و دوباره روی سطح صفحات نگاتیو درونی پخش شده و نقش خواهد بست. یکدلی یا تمرکز روی خود، خطوط، سَمادی<sup>۱۳۶</sup> است، و هر چه یکدلی عمیق تر باشد بیداری خرد، شهودی و فرزانه‌گی سریع تر خواهد بود. نقش بیش تر روی فیلم، نگاتیو، پَرگیا ( فراشناخت ) است، و این بنیاد فعالیت عقلی است. از طریق نور، « بیش » یا فرزانه‌گی یک بار دیگر به طور گذرا جهان بیرونی، کثرت را می بینیم که به نحوی شایسته به سوی جهان عملی عمل می کند.

از این رو، دیانه‌ی، ذن، مشایخ نه یک روش، تحلیلی مثل علم است، و نه یک روش ترکیبی مثل فلسفه است. یک روش، اندیشیدن است بدون اندیشیدن معمولی، که از همه‌ی روش‌های استدلال منطقی فراتر می رود. فکر کردن است بدون هیچ روش، تفکر، فراهم آوردن فرصتی است برای بیدار کردن خرد، شهودی یا فراشناخت. روش‌های دیگر دیانه را هم که آموخته‌ی هینه‌یانه، و یوگاچاره‌ی شبه مه‌ایانه، و روش، ناهموار « آرامش و بیش »، مکتب تِن دایی، یا روش یوگاچاره‌ی عرفانی، مکتب شین‌گون است، می توان به کار برد اگر طالب اش بخواهد اما به هیچ وجه ضروری نیستند.

اینک خلاصه‌ی از اندیشه‌های خاص ذن: « از دل به دل رسیده »؛ « در کلمات نیامده و به حروف نوشته نشده »؛ « انتقال خاصی بود جدای از تعلیم مقدس »؛ « بی واسطه به دل انسان نگاه کنید، سرشت آن را دریابید و بودای روشنی یافته شوید »؛ و « همان تن یا دل، بودا است. » این اندیشه در نیایش ها کوئین<sup>۱۳۷</sup> درباره‌ی به نظاره نشستن ( ذاذن ) خوب بیان شده است: « تمام

موجودات در اصل بودا هستند؛ مثل یخ و آب: بدون آب یخ وجود ندارد. همین خاک، بوم، نیلوفر است، و این تن، بودا است.»

عموماً سخنان و عبارات ذن بسیار شوخ طبعانه و فراپندار یا متناقض‌نما (پارادوکسیکال) است، اما اندیشه‌ی بنیادی آن یکی بودن<sup>۱۳۸</sup> و نبودن<sup>۱۳۹</sup> است. مثلاً، «حالت حقیقی، حالت [خاصی] نیست»؛ «دروازه‌ی درّمه دروازه نیست»؛ «شناخت مقدس، ناشناخت است.» یکی شدن دوسویه‌ی دو اندیشه‌ی متضاد، مثل سیاه و سفید، خوب و بد، پاک و ناپاک، یا مانند این‌ها، از دیانه‌ی عمیق حاصل می‌شود. «تن آرمانی، شکل ندارد، با این همه شاید هر شکلی از آن بیرون بیاید.» «دهن طلائی کلمه‌یی ندارد، با این همه شاید هر کلمه‌یی از آن بیرون بیاید.» غالباً به خیلی از اندیشه‌هایی برمی‌خوریم که سرشتی این چنین دارند.

اما یک فرایند خاص در ذن هست. برای یکدله یا متمرکز کردن دل خود در دیانه‌ی خاموش، یک کوآن<sup>۱۴۰</sup> (موضوع عمومی) به مشتاق داده می‌شود تا این قابلیت روشن‌شدگی را آزمایش کند. کوآن را که گرفت، خاموش در تالار ذن می‌نشیند. باید راحت بنشیند، چارزانو و با بدنی راست و متوازن، با دست‌ها در وضعیت دیانه، و با چشمانی نه کاملاً باز و نه بسته. به این می‌گویند ذاذن، یعنی نشستن و تفکر کردن، که شاید چند روز و چند شب ادامه داشته باشد. زندگی روزمره، مسکن، خوردن، خوابیدن، شنا کردن، یا حمام کردن، باید درست و منظم انجام گیرد. اول همه، حفظ سکوت سه‌گانه لازم است، یعنی، در وقت تفکر، غذا خوردن یا شست‌وشو کردن نباید حرفی زد و سر و صدا کرد. در تالار ذن یک رهرو ناظر با یک چوب‌دست پهن بلند این جا و

آن جا می گردد و اگر کسی خوابش برده باشد یا صدایی یا خمیازه‌یی از کسی بشنود یا کسی را در حالت غفلت ببیند چند ضربه به او می زند. گاهی گفت و گویی عمومی به نام موندو ( پرسش و پاسخ ) انجام می گیرد، و پژوهندگان سیار از آموزگار سوالاتی می کنند که او پاسخ‌هایی به اشاره یا به پرخاش، می دهد. وقتی پژوهنده‌یی یا طالبی فکر می کند که آماده‌ی پاسخ به آن مسأله است به خلوت‌گاه استاد می رود و او را در خلوت ملاقات می کند و هر چه فهمیده شرح می دهد، و راه حل مسأله پیشنهاد می کند. وقتی آموزگار قانع شد، اجازه می دهد، و الا رهرو باید به تفکرش ادامه دهد.

به نظر می رسد که ذن، که عموماً در خلوت‌گاه جنگلی تمرین کرده می شود، از جهان واقعی خیلی دور باشد، اما گرایش کلی دل اهل ذن به سوی رعایت دقیق قواعد و تکمیل دقیق تربیت است. آرمان‌های شان بی واسطه در زندگی روزمره و در تجربه‌های شان نمودار می شود. آن‌ها عموماً سخت اهل عمل اند. کلمات مشهور پیران ذن، مثل « بی کار، بدون غذا»، « یک روز بدون کار، یک روز بدون غذا»، « هر روز، روز خوب»، « دل روزمره، راه [دائو] است»، « زیستن، تعلیم دادن»، « رفتن، ماندن، گسستن، یا دراز کشیدن همه تعلیم مقدس اند»، این‌ها نمونه‌هایی اند از به کار بستن آرمان‌های شان در عمل. این کار نیاز به فرا گرفتن شنیدن صدا در سکوت، پیدا کردن کنش در بی کنشی، حرکت در بی حرکتی، یا آماده شدن در آرامش و بی باکی به وقت مرگ است. یک چنین گرایشی باید برای طبقه‌ی جنگجو [سامورایی] جاذبه داشته باشد، و به این ترتیب سرانجام راه و رسم جوانمردان (بوشی‌دو) <sup>۱۴۱</sup> را پدید آورد.

علاوه بر این، ما نفوذ ذن را به وضوح در ژاپن می‌بینیم، در ادبیات، نمایش، نقاشی، معماری، هنرهای صنعتی، و زندگی اجتماعی (آیین چای، پخت سبزیجات، گل‌آرایی، آراستن اتاق‌ها)، و در حال حاضر، در تعلیم و تربیت ژاپن می‌توان اندیشه‌های ذن را کمابیش از حیات ملی ژاپن جدانشدنی دانست. شاید تجلی آرمان ملی-سادگی، پاکی، و یکرنگی را بتوان به شایسته‌ترین نحو در عمل-آیین بودای ذن دید. ۱۴۲

## داشت‌ها

1. Suzuki Daisetz Teitarō

2. intuition

۳. prajñā پرَگیا (پَرَجِنیا) اصل بنیادی شناخت است که از طریق آن یک ادراک ترکیبی-کلّ امکان‌پذیر می‌شود.

۴. vijñāna وی-گیا-نه، اصل اختلاف و دویی است.

۵. Dharma. مشتق از ریشه‌ی dhr بردن و داشتن. چندین معنا دارد: جوهر، وجود، شناسه، آموزش، آموزه، اصل، حقیقت، ایین، قانون، نسبت، هنجار و مانند این‌ها.

۶. Ātman به معنی «خود»، «اراده‌ی آزاد»، و «آن که سرور خود است». وقتی فلسفه‌ی بودایی وجود خود را انکار می‌کند معنی‌اش این است که فرد تا زمانی که باشنده‌ی مشروط و مقید است هیچ عامل خودمختار دارنده‌ی اراده‌ی آزاد در او نیست، چون فرد تولدش را به ترکیبی از شرط‌ها مدیون است که همیشه دستخوش انحلال‌اند، و هر چیز را که تابع زاد و مرگ است نمی‌توان عاملی دارنده‌ی اراده‌ی آزاد و خودمختار دانست. عامل دارنده‌ی اراده‌ی آزاد یعنی یک اصل یگانه‌گر.

۷. Prajñā-pāramitā یکی از شش کمال (پارَمیتا) است: بخشندگی یا داد و دهش (dāna)، سلوک (śīla) یا آداب تربیت، یا اخلاق، بردباری (fروتنی (kṣānti)، مردانگی یا همت (vīrya)، دیانه (dhyāna)، و فراشناخت (پرَگیا). پارَمیتا را عموماً به «رفتن به ساحل دیگر» ترجمه می‌کنند، به این معنی که وقتی که این اقلام تمرین کرده

شود سرانجام شخص از رودِ زاد و مرگ خواهد گذشت. این سوره‌ها که زیر عنوان کلی «پرَگیا پارَمیتا» طبقه‌بندی می‌شوند روشن‌گرِ فلسفه‌ی شهودِ پرَگیا یا شوُئیْتا (تهیْت) است.

۸. سوره‌ی الماس یا وَجرَه‌چَهدَیکَا- سو تره ( *Vajracchadikā-Sūtra* ) یکی از سوره‌های پرَگیا پارَمیتا است و حاوی جوهر فلسفه‌ی پرَگیا است. چون سوره‌ی کوتاهی است عموم بوداییان آن را می‌خوانند. چندین ترجمه از این سوره به انگلیسی هست.
۹. شکل اصلی احتمالاً به این صورت است: «پرَگیا، نه- پرَگیا است، [پس] پرَگیا است. م.
۱۰. شعری است از دَئِه دای شی ( *Zenne Daishi* )، که عموماً به فو دای شی ( *Fu Daishi* ۴۹۷-۵۶۹) معروف است، و معاصر بودی دژمه Bodhidharma بود. شکل کامل شعر این است:

دستم خالی، بیل به دست دارم؛

پیاده می‌روم، بر پشت گاوی نشسته؛

مردی از روی پل می‌گذرد،

پل می‌رود نه آب.

۱۱. استادان فلسفه‌ی پرَگیا از هر شی‌یی که دم دست‌شان باشد استفاده می‌کنند تا منطقِ شهودِ پرَگیا را نشان دهند. غالباً چوبدستِ یا شِپِه ( *shippe* چوبدست کوتاه ) را برای این منظور به کار می‌برند. گاهی سؤال چنین شکلی به خود می‌گیرد: «من این را چوبدست نمی‌دانم، شما به آن چه می‌گویید؟»

۱۲. فکر سریع بودن را توکُوسان ( *Tokusan* ۷۹۰-۸۶۵) خوب نشان می‌دهد. او چوبدست- اش را نشان می‌داد و از گوش دادن به هر گونه گفت‌وگویی طفره می‌رفت. روزی گفت «اگر بپرسید، خطا رفته‌اید؛ و اگر هم نپرسید باز خطا رفته‌اید.» رهروی نزدیک آمد و

تعظیم کرد، و آماده می شد که چیزی بگوید، که توکوسان او را زد. رهرو اعتراض کرد که «من فقط به شما تعظیم کردم، چرا مرا زدید؟» استاد گفت اگر صبر کنم که تو دهنات را باز کنی کمک نمی کند!» گزارش های انتقال چراغ (کی توکو دنتو روکو *Keitoku deniō rokū xv, 122a* (توکیو: کوکیو-شویین، ۱۸۸۱)، در تمام این مقاله از این ویرایش (که به شکل *RTL* نشان داده می شود) استفاده می کنیم.

۱۳. اومون (Ummon ? ۹۴۹) روزی چوبدست اش را جلو آورد و گفت «وقتی که چوبدست را می بینید آن را چوبدست بخوانید؛ وقتی ستون را می بینید آن را ستون بدانید؛ این جا چه خطایی رفته است؟» وقت دیگری گفت «به این چه می گوئید؟ اگر بگوئید که چوبدست است به جهنم می روید؛ اگر نیست، پس چیست؟» باز در فرصت دیگری چوبدستش را جلو آورد و گفت «مردم معمولی این را واقعیت می خوانند؛ بوداییان هینه یانه آن را تحلیل می کنند و نیست اش می دانند؛ پرتیئکه بوداها (*pratyeka-buddha*) آن را وجودی خیالی می دانند؛ بوداسف ها می گویند که چوبدست، چنان که هست، شوئیئه (تهی) است. اما رهروان زن، چوبدست را فقط چوبدست می دانند؛ اگر بخواهند راه بروند راه می روند، اگر بخواهند بنشینند می نشینند؛ در هیچ وضعی شکی به دل ندارند!» سخنان اومون (اومون سوکو دو-ژن جی گوروکو *Ummon sokudo-zenji goroku*) (گوتو-اِگِن، ۱۸۶۱)، جزوه ی XV، ص ۷-۱.

*RTL*, xxi, 38b .bodhi. ۱۴

۱۵. سخنان اومون، در *RTL*, xix, 23a.

Bokujū. ۱۶

*RTL*, xix, 22b. ۱۷

*RTL*, xix, 23a. ۱۸

۱۹. *RTL*, v, 80.

۲۰. *RTL*, xix, 25 a.

۲۱. هه کی گان شو (*Hekiganshū* گزارش های پرتگاه آبی) (نینگ-بو، ۱۸۷۵)، حکایت xix.

۲۲. *RTL*, xi, 86 b. ایسان آینه یی برای شاگردش کیوزان *Kyōzan* فرستاد. کیوزان آن را پیش جمع گرفت و گفت «آیا این آینه ی ایسان است یا آینه ی کیوزان؟ اگر بتوانید یک کلمه در این باره بگویید من آن را نمی شکنم. هیچ کس در آن جمع چیزی نگفت، و کیوزان هم آینه را شکست.

۲۳. سخنان دین زایی (دین زایی روکو) (کیوتو، ۱۶۴۸). روزی فوکِه *Fuké* و رین زایی را به ناهار دعوت کرده بودند، رین زایی گفت «یک مو اقیانوس بزرگ را می بلعد، و دانه ی کوکنار کود سومه رو *Sumeru* را در خود دارد، یعنی چه؟» فوکِه، بی آن که چیزی بگوید، میز را واژگون کرد. روز بعد آن ها باز جایی دعوت بودند. رین زایی گفت «ناهار امروز چه قدر شبیه دیروز است؟» فوکِه دوباره میز را واژگون کرد. رین زایی گفت «عجب آدم بی ادبی!» فوکِه درجا جواب داد «در آیین بودا نه بی ادبی هست و نه ادب. عجب کوری هستی!»

۲۴. توکوسان، در راه تایی سان احساس گرسنگی و خستگی کرد و در یک قهوه خانه ی کنار راه توقف کرد و آب و غذایی خواست. پیرزن قهوه خانه دار، وقتی فهمید توکوسان پژوهنده ی بزرگ سوره ی الماس است گفت «سوالی دارم. اگر بتوانید به آن جواب بدهید، نوشیدنی و غذای شما مجانی است، اما، اگر نتوانید، باید بروید جای دیگری غذا بخورید.» توکوسان قبول کرد، و پیرزن این را پرسید «در سوره ی الماس می خوانیم که «دل گذشته نیافتنی است؛ دل کنونی نیافتنی است؛ دل آینده نیافتنی است؛ پس، با



چه دلی می خواهی نقطه گذاری کنی؟ ( خوردنی و نوشیدنی به چینی تیئن - سین ( T'ien-hsin ) [تن جین ] خوانده می شود، به معنی « نقطه گذاری دل »، از این جا است سؤال بالا.) توکوسان پاک گیج شده بود و نمی دانست چه جوابی بدهد. می بایست چیزی نخورده برود. « دل گذشته » و مانند این ها نیاز به یک شرح مفصل دارد که این جا به آن نمی پردازم.

۲۵. mondo: گفت وگو.

۲۶. acintya

۲۷. Shuzan Shu (۹۰۷-۹۶۰).

۲۸. *RTL*, xxiv, 85b.

۲۹. Gensoku

۳۰. *RTL*, xxv, 78b در Seiho.

۳۱. *RTL*, xxv, 73b در Tokūshō.

۳۲. *Avatamsaka Sūtra*

۳۳. Sōkei

۳۴. همان طور که در نمونه ی « یک بند انگشت اختلاف، و جدایی آسمان و زمین » دیدیم، اصل چینی این نقل هم بی نهایت موجز است و قسمت زیادی از نیروی آن در ترجمه گم شده است. اصل آن این طور است: « یک قطره آب سؤگن ». سؤال: « یک قطره آب سؤگن چیست؟ » جواب: « یک قطره آب سؤگن » (سؤگن یعنی سرچشمه ی سؤکی) ۳۵. *RTL* xxv, ذیل « توکوشو ».

۳۶. اشاره است به مطلق ( شوئیئا śūnyata، تُهیت).

۳۷. در لغت « برگرداندن چیزها » یا « تبدیل کردن چیزها ».

۳۸. yakan. وقتی شیر می‌غرد سرِ یا کان می‌شکافد. یا کان موجود ناچیزی است.  
 ۳۹. Nata، به ژاپنی Nada، «ناتا در پیشگفتار مؤمون آمده است. در گوئوئِگِن آمده که شاهزاده ناتا گوشت تن‌اش راکنده به مادرش داد، و استخوان‌هایش را شکسته به پدرش داد. به نظر نمی‌رسد که این داستان در افسانه‌ها یا سوره‌های هندی آمده باشد.»  
 II. Blyth, *Zen and Zen Classics*, vol. 4, *Mumonkan*, Tokyo: 1976. p.R.)  
 (317) م.

۴۰. آن‌چه را که به چینی هُن‌زِه، یا خَن‌زِه، و به ژاپنی کان‌جی، و به انگلیسی Chinese Character گفته می‌شود می‌توان در فارسی واژه‌نگاره یا فقط نگاره گفت.  
 ۴۱. image

۴۲. مجسم یا ملموس برای concrete.

۴۳. RTL xv, 74b.

۴۴. RTL, xxv 78b.

۴۵. سَمادی (samādhi) یک حالت یكدلی یا تمرکز شدید است، که در آن شناسه‌گر با شناسه یکی می‌شود. این را غالباً با شهود پرَگیا اشتباه می‌کنند. تا موقعی که بیداری پرَگیا نباشد سَمادی صرفاً یک پدیده‌ی روانی است.

۴۶. parāvṛitti.

۴۷. kalpa

۴۸. anābhoga-caryā.

۴۹. RTL, xxvi, 85b.

۵۰. RTL, xxvi, 85b.

۵۱. همان.

۵۲. همان.

tathatā ۵۳

mokṣa ۵۴

۵۵. در این بخش اگر بخواهیم دقیقاً تفاوت واژگانی چون جی، در، این (in, dera, ji) [به معنی معبد و دیر] و مانند این‌ها را بدانیم، درگیر نمونه‌های بسیاری از آشفتگی خواهیم شد، از این رو بر آن شدیم که کاربرد مؤلف را همان طور که هست نگه داریم.

۵۶. Sekitō در RTL, xxiv, 114 b.

Shiri ۵۷

RTL, xxv, 77b ۵۸.

Entoku ۵۹

۶۰. Entsūin در LTR, ivxx, b88.

Ki ۶۱.

۶۲. Unryūin در RTL, xxii, 45b.

Yō ۶۳.

۶۴. Kōri در LTR, xx, 30a.

۶۵. Kaitotsu در LTR, xxi, 41a.

Tōzen ۶۶.

Tokuichi ۶۷.

۶۸. Ryūgeji در LTR, xxi, 40a.

Tō ۶۹.

۷۰. Kokutaiin در LTR, xxi, 38a.

Chikaku .۷۱

.*LTR*, xxvi, 87b در Yōmyōji .۷۲

Dōke .۷۳

.*LTR*, xxi, 38b در Byakuryūin .۷۴

Ryōkū .۷۵

.*LTR*, xxi, 41b در Tōzenin .۷۶

Jūten .۷۷

.*LTR*, xix, 21a در Hofukuin .۷۸

.*RTL*, xix, 21 a در .۷۹

Goshin .۸۰

.*RTL*, xviii, 16 b در Saikōji .۸۱

mañi .۸۲

Shutotsu .۸۳

.*RTL*, xxvi, 85 b در Jōran .۸۴

I'ukusen .۸۵

Reikan .۸۶

Kōrai همان .۸۷

Kin .۸۸

Koken ، همان .۸۹

Kyōku .۹۰

Hōju .۹۱

۹۲. *RTL*, xxvi, 87 b.

۹۳. « باز و بسته کردن » یا گرداندن، اشاره است به خواندن سوره. گاهی برای خواندن برخی سوره‌ها فقط آن‌ها را باز می‌کنند و دوباره تا می‌زنند، و این کار را چند بار تکرار می‌کنند. چون این سوره‌ها برای یک قرائت منظم خیلی طولانی‌اند، رهروان به این روش ساده شده متوسل می‌شوند. به این ترتیب سوره‌خوانی را می‌توان همان باز و بسته کردن یا « سوره‌گردانی » دانست، گرچه در این مورد سوره‌گردانی واقعی ربطی به جمله‌ی معماگونه‌ی استاد ندارد.

۹۴. Sōton

۹۵. *RTL*, xxvi, 86 b در Dairinji

۹۶. چنان که خواننده از پیش می‌داند، استادان بارها از این گونه حرف‌های عملاً محال زده‌اند. غرض این است که پرسنده‌ها را، یعنی تمام کسانی را که اندیشه‌ی عینی دارند، وادارند که راه تفکرشان را وارونه کنند. بالاخره، مقصود از این کار بازیابی شیوه‌ی « منطقی » معمول استدلالت است.

۹۷. Jyu

۹۸. Kishū

۹۹. *LTR*, xxvi, 86b در Zcmbi

۱۰۰. Shurci

۱۰۱. *RTL*, xxv, 78 b در Scisho

۱۰۲. Reinzan

۱۰۳. *RTL*, xxvi, 87 b. در Yōmyō

۱۰۴. *RTL*, xxv, 78 a. در Seishu

۱۰۵. rūpa: کالبد، صورت.

۱۰۶. citta

۱۰۷. sat: هست.

۱۰۸. asat: نه - هست، نیست.

۱۰۹. Keijyū

۱۱۰. Hannya در RTL, xxiii 55 a.

۱۱۱. Mugaku در RTL, xiv, 116 b.

۱۱۲. Suibi

۱۱۳. Tanka در RTL, xiv 115 a. تانکا استاد بزرگ فلسفهی ذن در دوره‌ی تانگ بود.

روزگاری در یک شب زمستان در دیری اقامت داشت، خیلی سردش بود، پا شد مجسمه‌ی چوبی بودا را از عبادتگاه پایین بیرون آورد و سوزاند تا آتش درست کند. وقتی که او را به خاطر این عمل‌اش، که توهین به مقدسات بود، سرزنش کردند خیلی ساده گفت که فقط می‌خواسته شریره‌ی (śarīra) پیکر بودا را جمع کند. وقتی که به او گفتند از چوب نمی‌شود شریره به دست آورد، گفت «پس چرا ملامت می‌کنید؟» (شریره ماده‌یی است که گاهی از خاکستر جسد سوزانده شده به دست می‌آید. و انسان هر چه مقدس‌تر باشد شریره‌اش بیش‌تر و روشن‌تر است، این‌طور گفته‌اند.) باید از دیداری هم بگویم که تانکا با دختر دوستش هؤکوجی (Hōkōji) داشت. هم هؤکوجی و هم دخترش در فهم ذن صاحب کمال بودند. روزی تانکا به دیدن هؤکوجی رفت و دخترش را دید که در باغچه سبزی می‌چیند. تان پرسید «پدرتان منزل هستند؟» دختر در جواب چیزی نگفت، اما سبزی را که به دست گرفته بود به زمین انداخت، و دست به سینه بلند شد. تانکا دوباره پرسید «منزل هستند؟» دختر سبد را برداشت و رفت.

۱۱۴. در آیین بودا، پیشکش‌های غذا و چیزهای دیگر مثل گل، بخور، و شمع را پیش پیکره‌ی بودا و سایر پیکره‌های مقدس می‌گذارند و این‌ها نشانه‌های سپاسگزاری از آنان است به خاطر کارهایی که کرده‌اند.

۱۱۵. این اشاره است به داستان یک فیلسوف بودایی. موقعی که او مشتاقانه از دَرَمَه برای سنگ‌ها حرف می‌زد چون هیچ انسانی آن موقع شنونده‌اش نبود سنگ‌ها را واداشت که سر تکان دهند.

۱۱۶. *neti, neti*. عبارتی است از یاچئیئه‌ولکیه (Yājñavalkya) متفکر برجسته‌ی سنت اوْپنه‌نیشدی. این عبارت بارها در اوْپنه‌نیشدها آمده است. (به نقل از هاینریش تسیمر، فلسفه‌های هند، پانویس ص ۳۴۳. «نی‌تی، نی‌تی، فرمولی است که بر نادویی دلالت می‌کند و گویای سرشت «برَهْمَن» است که آن را نه می‌توان نشان داد و نه دریافت. اشاره به آن است که «در مقوله‌ی «شناسه» قرار نمی‌گیرد و خود درونی همه را می‌سازد» (مارگارت و جیمز استانلی، فرهنگ هندوئیسم، ذیل *Neti, neti*، لندن ۱۹۷۷ م.

concrete. ۱۱۷

diversification. ۱۱۸

*élan vital*. ۱۱۹

contemplation، یا، مشاهده. ۱۲۰

Takakusu Junjirō. ۱۲۱

۱۲۲. این سه به سه آموزش معروف است. مقصود از سلوک برتر آداب و اخلاق است؛ مقصود از تفکر برتر، سَمادی یا یکدلی است و غرض از بینش برتر، همان فراشناخت یا فرزاندگی است. م.

Nyorai Zen .۱۲۳

Śamatha .۱۲۴

Vipaśyanā .۱۲۵

Visudhi-magga .۱۲۶

Soshi Zen .۱۲۷

kumbhalā .۱۲۸

۱۲۹. pitaka: سبد. مجموعه‌ی آثار کهن بودایی در سه سبد گردآوری شده است. م.

۱۳۰. چوب عَلم نشانه‌ی آن است که در آن محل وعظ ادامه دارد.

Wut'ai .۱۳۱

Hui-k'o .۱۳۲

Eka .۱۳۳

۱۳۴. Vinaya یکی از سه سبد. م.

Busshin-shū .۱۳۵

samādhi .۱۳۶

Hakuin .۱۳۷

ens .۱۳۸

non-ens .۱۳۹

kōan .۱۴۰

۱۴۱. فصلی به همین نام در کتاب هست. م.

۱۴۲. از کنفرانس ۱۹۳۹.





کیشی موتو هیده‌ئو<sup>۱</sup>

## برخی نشانه‌های فرهنگی و دینی ژاپنی

۱

مردی را مجسم کنید که دارد در دشت و دمن بیرون از یکی از شهرهای ژاپن می‌گردد. پیرامون‌اش را چشم‌انداز آرام پاییزی فراگرفته است. چیزی در دل‌اش بیدار می‌شود. آن را احساس می‌کند و می‌خواهد بیان‌اش کند. خواهد گفت: «سامی شی»<sup>۲</sup> (دل‌گیر).

آن‌چه او در چنین موقعیتی خواهد گفت فقط می‌تواند یک کلمه باشد، مثل نمونه‌ی بالا. در زبان ژاپنی می‌توان یک کلمه را به‌حق یک بیان کامل به

شمار آورد. در زبان ژاپنی معمولاً جمله‌ی کامل، به معنی دستوری غربی، آن، به کار نمی‌رود. سرشت و ساختار نحو ژاپنی ویژگی خاص خود را دارد. یک بیان کامل را می‌توان فقط با گفتن کلمه‌ی سامی‌شی عرضه کرد.

در ژاپن لازم نیست که نهاد را با ذکر روشن ضمیر «من» به شکل «من احساس دلتنگی می‌کنم» یا «چشم‌انداز دل‌گیری است» مشخص کنیم. بدون چنین تحلیلی، احساس شخص می‌تواند به شکل بی‌واسطه‌اش آن‌جا فراقنده شود. از نظر تحلیلی، این احساس نتیجه‌ی همکاری فاعل و مفعول<sup>۳</sup> است. شک نیست هر دو در آن نقش دارند. اما آن‌چه عملاً در دل او پیدا شده احساس دلتنگی است، که در قلمرو یک تجربه‌ی بی‌واسطه عمل می‌کند. در میانه است. یکی از مختصات زبان ژاپنی توانایی آن در فراقنی تجربه‌ی انسان به شکل بی‌واسطه و تحلیل‌نشده‌ی آن است.

بی‌شک مردم در زبان‌های جدید غربی هم می‌توانند چیزها را به شکل کوتاه شده بگویند. اما موقعی که از چنین شکل ساده‌ی استفاده می‌کنند همیشه از این حقیقت آگاهند که آن‌چه گفته می‌شود فقط قسمت کوتاه‌شده‌ی یک بیان درست کامل‌تر است. ساختمان نحو زبان‌های غربی بیش از زبان ژاپنی طالب اشاره‌ی متمایزتر و کامل‌تر رابطه‌ی فاعل-مفعول است. بنا بر این، در انگلیسی انتظار می‌رود که رابطه‌ی فاعل-مفعول به طور کامل بیان شود، حال آن‌که در زبان ژاپنی این نسبت با تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی انسان رابطه‌ی نزدیک‌تری دارد. این ویژگی تنها محدود به زبان نیست، بل که ریشه‌ی عمیق‌تری در فرهنگ ژاپنی دارد. گویا در شیوه‌ی فکر کردن ژاپنی‌ها بازتاب دارد. این یک مشکل بنیادی‌تری است. به نظر می‌رسد که تفاوت ظریف اما مهمی میان جان ژاپنی و جان غربی هست که این‌جا نشان داده می‌شود.

نزد ژاپنی‌ها، جان غربی گویا میان فاعل و مفعول تمایز روشن تری قائل است. به نظر می‌رسد که اولین واکنش غربی‌ها به هر موقعیت معین با واکنش ژاپنی‌ها (در موقعیت مشابه) در تقابل باشد، و [غربی] بیش‌تر متمایل به سوی تحلیل است، و موقعیت را به رابطه‌ی فاعل-مفعول-گزاره<sup>۴</sup> تجزیه می‌کند. برای جان غربی، این عناصر مرکب تجربه به طور بی‌واسطه پدید می‌آید. واکنش غریزی غربی، که بر شالوده‌ی آن عناصر قرار دارد، این است که به یک ادراک تحلیلی برسد. آنان خیلی بیش از ژاپنی‌ها «من»ها «تو»ها و «آن»ها به کار می‌برند. البته، در موقعیت‌های مشابه، ژاپنی‌ها هم از رابطه‌ی فاعل-مفعول آگاهند، اما به نظر می‌رسد که بیش‌تر به قلمرو تجربه‌ی بی‌واسطه علاقه دارند. به نظر می‌رسد که این صفت فرهنگی بر سرشت اندیشه‌ی ژاپنی اثر دارد. غالباً گفته می‌شود که روند کلی تفکر ژاپنی ایدآلیستی است. این روند مسلماً رنگ شدید‌گرایش‌های درون‌بینانه دارد. ژاپنی‌ها معمولاً چندان رغبتی به ریزه‌کاری‌های رویدادهای و اشیای واقعی ندارند. [آن روند] در این معنا به نظر ایدآلیستی می‌رسد. با این همه، می‌توان پرسید که این روند آیا واقعاً در معنای غربی کلمه ایدآلیستی است؟

در غرب، تمایز میان دو نوع اندیشه، رئالیسم و ایدآلیسم، روشن‌تر است. رئالیسم، واقعی است. حقایق عینی در کانون توجه آن است. ایدآلیسم، مفهومی است. بر تصورات ذهنی تأکید می‌کند. تفکر ژاپنی شاید به نظر ایدآلیستی بیاید چون درون‌بین است و میل‌اش کم‌تر به چیزهای واقعی است. اما این به ندرت به شکل ایدآلیسم مفهومی<sup>۵</sup> در می‌آید. باید توجه داشت که ژاپنی‌ها در درازای تاریخ فرهنگ‌شان هرگز در تفکر نظری از خود نیرویی

نشان نداده‌اند. نظام منطق یا مفاهیم انتزاعی در ژاپن کم‌تر پیشرفت کرده است. تقریباً متفکران برجسته در ژاپن اندک‌شمارند. آیین بودا به نظام‌های فلسفی پیچیده و عمیقی مجهز بوده است، مثل تِن دایی و هوسو. اما آن‌ها در هند، و چین بالیده بودند. در عوض، آیین بودای ژاپنی بیش‌تر به شکل یک دین عملی رشد کرده است. آیین کُنْفُوسِوُس هم در ژاپن رواج یافت، اما این‌جا رهبری مثل جوُ سی (۱۱۳۰-۱۲۰۰) یا وانگ یانگ-مینگ (۱۴۷۳-۱۵۲۳) پیدا نشد. تکرار می‌کنم، ژاپنی‌ها بیش‌تر به قلمرو تجربه‌ی بی‌واسطه علاقه‌مند بوده‌اند. بنا بر این، اگر کسی بخواهد تفکر ژاپنی را ایدالیستی بداند شاید بهتر باشد که آن را ایدآلیسم تجربی بخواند. باید آن را از ایدالیسم مفهومی نوع غربی متمایز دانست.

تجربه‌ی بی‌واسطه نقش بسیار مهمی در زندگی ژاپنی بازی می‌کند. ژاپنی‌ها درون‌بینانه می‌اندیشند و قلمرو تجربه‌ی بی‌واسطه را کشف می‌کنند. این قلمرو برای هر ژاپنی بسیار مجسم و ملموس<sup>۶</sup> است. اگر تفکر نظری-مفهومی خیلی در تفکر انتزاعی پیش برود شوق و ذوق ژاپنی خیلی زود سرد می‌شود. او می‌خواهد کم‌تر انتزاعی و بیش‌تر واقعی و واقع‌بین باشد. اما برای ژاپنی‌ها، واقع‌بین بودن لزوماً به معنی برگشتن به رئالیسم واقعی<sup>۷</sup> نیست، بل که واقع‌بین بودن در برابر واقعیت تجربه‌ی بی‌واسطه است.

در روندهای فلسفی غرب، یک روند کلی سومی هست که شاید مثل آن دوتای دیگر تأثیرگذار نباشد. روندی است که میل‌اش بیش‌تر به تجربه‌ی بی‌واسطه است، مثل شهودگرایی برگسونی، تجربه‌گرایی رادیکال-ویلیام جیمز، و اگزستانسیالیسم متأخر. غیر طبیعی نیست که چنین روندهایی برای جان ژاپنی جاذبه‌ی نیرومندی داشته باشد.

شاید بتوان مشخصه‌یی را که پیش از این یاد کردیم «صفت از بُن تجربی» ژاپنی‌ها خواند، در مقابل «صفت تحلیلی» جان غربی. چرا این صفت در فرهنگ ژاپنی توسعه یافته است؟ این را به دو چیز نسبت می‌دهند، یکی سرشت شهودی بومی ژاپنی‌ها، و دیگری نفوذ فرهنگی بودایی‌ها. سرشت درون‌نگر آیین بودا باید این گرایش را در سیر طولانی تاریخ شتاب بسیار بخشیده باشد. این با آن که صفتی خردنمون است اهمیت بنیادی دارد. آن قدر بنیادی است که شاید بشود سیماهای گوناگون فرهنگ ژاپنی را از این دیدگاه تفسیر کرد. این را به عنوان یک سرنخ می‌گیریم و این‌جا مشاهده‌ی کوتاهی درباره‌ی چند سیمای دین‌ها و سایر ارزش‌های فرهنگ ژاپنی عرضه خواهم کرد.

## ۲

در ژاپن دین‌های بسیاری هست. این جا دین‌های مختلف گوناگون در کنار هم می‌بالند، مثل شین‌تو، آیین بودا، مسیحیت، و آن‌ها دیگر.

از این‌ها، شین‌تو دین بومی دیرینه‌سال ژاپنی‌ها است. در ژاپن پدید آمد و همراه با توسعه‌ی فرهنگ این کشور رشد کرد. آیین بودا از هند آمد، از راه چین. انتقال آیین بودا به ژاپن در میانه‌ی قرن ششم م بود. در سراسر ژاپن پراکنده شد، و نیز در فرهنگ ژاپنی نفوذ کرد. مسیحیت یک بار، به طور کوتاه مدت، در قرن پانزدهم وارد ژاپن شد. مسیحیت کنونی، که دو مذهب کاتولیک و پروتستان را در برمی‌گیرد، بار دوم آمد، در حدود صد سال پیش. علاوه بر این‌ها، دین‌های مستقل بسیاری هستند که رهبران معنوی معینی آن‌ها

را بنیاد گذاشته‌اند. برخی از آن‌ها شین‌تو، فرقه‌یی‌اند، و باز دین‌های نو دیگری هم هستند. دین‌های نو فراوان‌اند. بنا بر آمارهای ژاپن در یک دهه‌ی پس از جنگ در حدود ششصد دین به وجود آمد.

تنوع دین‌ها در ژاپن گسترده و وسیع است. اما به استثنای مسیحیت، بیشتر آن‌ها در یک مشخصه‌ی کلی مشترک‌اند. به نظر می‌رسد که این امر ریشه در صفت تجربی-بنیادی فرهنگ ژاپنی دارد.

علاقه‌ی مشترک همه‌ی این دین‌ها مشکلات درونی انسان است. تمرکز اصلی آن‌ها روی تجربه‌ی بی‌واسطه است. وظیفه‌ی اصلی آن‌ها چند و چون زدودن نگرانی و اضطراب‌ها از دل انسان است. برای این منظور شگردهای گوناگون پیشنهاد کرده‌اند. آن‌ها عموماً سعی می‌کنند جان انسان را از نو به قالب بزنند. این امر هسته‌ی مرکزی فعالیت‌های دینی را تشکیل می‌دهد. تربیت روانی عنصر تفکیک‌ناپذیر این دین‌ها است. این‌ها تجربه‌ی دینی را با یک سرشت عارفانه می‌پرورند. اما چندان رغبتی به زندگی اجتماعی-مردم‌نشان نمی‌دهند و تأکید خاصی بر مشکلات اخلاقی انسان نمی‌کنند. این‌ها در مقایسه با دین‌های سنت غربی تصویر نسبتاً متفاوتی عرضه می‌کنند.

مثلاً، شین‌تو یک رنگ قوی عرفان طبیعت دارد. شین‌تو دیری خود را چنان نگه‌داشته که مبادا تعبیری عقلی از آن بشود. کتاب مقدسی مثل انجیل یا سوتره‌های مقدس بودایی ندارد. مؤمن وفادار به خداخانه‌ی ساده‌ی ایزدکده‌ی شین‌تو، که در جنگلی با یک جو آرام مقدس واقع شده، می‌رود. شاید مدتی آرام جلو محراب بایستد، دست‌هایش را به هم بکوبد و عمیقاً تعظیم کند. سعی می‌کند خدا را در دل‌اش حس کند. او سعی نمی‌کند که یک دلیل عقلی برای

وجود یک خدای نادیده بیاورد. برای او دلیل وجود الهی بستگی به این دارد که او می‌تواند یا نمی‌تواند خدا را مستقیماً در دل‌اش حس کند. شین‌تو چون یک دین بسیار خدایی است، هر خداخانه‌یی [= هون‌دن] خدای خاص خود را دارد. اما مؤمنان به‌ندرت نام فردی خدایی را که می‌پرستیدند می‌دانند. آن‌ها نگران این امر نیستند. برای‌شان مسئله‌ی مهمی نیست. این برای‌شان مهم‌تر است که آیا آن‌ها وجود خدا را مستقیماً در دل‌هاشان حس می‌کنند یا نه.

هدف والای آیین بودای ژاپنی، این است که انسان را از رنج‌های زندگی برهاند. اغلب رنج‌های زندگی بی‌شک ناشی از دشواری‌های موقعیت‌های محیطی است. اما خود، چنین دشواری‌های محیطی، علت مستقیم رنج‌های واقعی زندگی نیستند. این‌ها موقعی رنج‌های واقعی زندگی می‌شوند که دل از آن‌ها اثر پذیرد و پریشان شود. در دل پریشان، امیال متعارض پیدا می‌شوند، و با یکدیگر می‌جنگند. یک چنین حالت دل باعث نگرانی‌ها و اضطراب‌ها می‌شود، و انسان به رنج‌های گوناگون دچار می‌شود. بنا بر این، کلید رنج‌های واقعی زندگی در این است که انسان چه گونه یک موقعیت معین را می‌پذیرد. به این ترتیب، این نکته‌ی کلیدینه بستگی تنگاتنگی با تجربه‌ی بی‌واسطه دارد. آیین بودا می‌تواند جلو رنج‌های زندگی را بگیرد. به این طریق کانون علاقه‌ی آیین بودا بر مشکل درونی انسان متمرکز است. نگرانی‌ها و اضطراب‌ها در قلمرو تجربه‌ی بی‌واسطه دغدغه‌ی اصلی آن شده‌اند.

بودا برای کشف وسیله‌ی نهایی، غلبه بر رنج‌های زندگی، در عمق روان‌شناسی انسان، پژوهش‌های درون‌نگرانه انجام داد. علت اصلی نگرانی‌ها و اضطراب‌های دل انسان چیست؟ بنا بر تعلیمات بودا این علت، میلی است که



ریشه‌اش در درون انسان است. امیال متعارض که از موقعیت‌های محیطی برانگیخته شده‌اند در دل زبانه می‌کشند. باز امیال برآورده نشده علت پریشانی بیش‌تر دل می‌شوند و همین علت اصلی نگرانی‌ها و اضطراب‌های آن است. بنا بر این، در آیین بودا، وظیفه‌ی رهانیدن انسان از آن‌ها به مشکل چگونگی پرداختن به میل بنیادی انسان توسعه می‌یابد.

آیین بودای هندی، که بازتاب جان بی‌نهایت نظری مردم هند است، خیلی دورتر رفت. راه حل مشکل را به سوی مقصد نتایج منطقی می‌برد. اگر میل بنیادی انسان علت رنج‌های زندگی است، کاراترین وسیله‌ی بازداشتن آن‌ها نابود کردن چنین میل بنیادی است. آن وقت نگرانی‌ها و اضطراب‌ها ناپدید می‌شوند. اما نابودی کامل امیال به معنی نفی کامل زندگی است. نظریه‌ی متافیزیکی آیین بودای هندی منطقاً مقصد فرجامینش را روی ناپدید شدن انسان از زندگی این جهانی (سُنده) قرار می‌دهد. اما یک چنین آرمانِ نفیِ زندگی برای ژاپنی‌ها خیلی زیاد بود. ژاپنی‌ها ظاهراً مردمی اند که از زندگی لذت می‌برند. می‌خواهند نگرش مثبت‌تری به زندگی داشته باشند. میان آیین بودای ژاپنی و یک چنین آیین بودای زندگی نفی‌کن تفاوت‌های بنیادی به چشم می‌خورد. این آیین بودای مهاییانه است. هدف مهاییانه از نو به قالب زدن جان انسان است، اما در مقصود چنین قالب‌زنی مجدد یک تغییر مهم دیده می‌شود. سعی نمی‌کند که میل بنیادی انسان را نابود کند، بل که می‌خواهد ساختار آن میل را درست کند. امیال متعارض علت نگرانی‌ها و اضطراب‌ها هستند. امیال چون امیال، نه فقط علت نگرانی‌ها و اضطراب‌ها هستند، بل که علت تمام فعالیت‌های زندگی هم هستند. فقط

ساختار نادرست میل علت نگرانی‌ها و اضطراب‌ها است. بنا بر این، یک چنین امیالی را نباید نابود کرد. بلکه باید به آن‌ها ساختار درستی داد. بوداییان ژاپنی، به دنبال تعلیم بودا، معتقدند که انسان می‌تواند جانش را از نو به قالب بزند تا به نظام امیال آن ساختار درستی بدهد. روشن‌شدگی به این معناست که جان انسان یک ساختار درست دارد. انگیزه‌های موقعیت‌های محیطی دیگر امیال متعارض برنمی‌انگیزند. نگرانی‌ها و اضطراب‌های او ناپدید می‌شوند و او هیچ رنجی نمی‌برد. جهان پیرامونی شاید به همان شکل بماند اما برای او زندگی رنج‌ها به زندگی شادی بدل می‌شود. انسان پس از رسیدن به روشن‌شدگی همچنان از زندگی خاکی بهره‌مند می‌شود. به این ترتیب آیین بودا نزد ژاپنی‌ها یک دین اثبات‌کننده‌ی زندگی است.

آیین بودا، که نفوذ عمیقی در فرهنگ ژاپنی دارد، جان ژاپنی را بیش از پیش درون‌نگر کرده است. با رو کردن به درون، صفت تجربی بنیادی مردم ژاپن بیش از پیش تقویت شد. اما فلسفه‌ی ژاپنی به ایدالیسم مفهومی انتزاعی توسعه نیافت.

به این طریق، هم شین‌تو و هم آیین بودا علاقه‌ی اصلی‌شان را روی قلمرو تجربه‌ی بی‌واسطه متمرکز کردند. نقش دین‌ها در ژاپن این است که به مردم بیاموزند که چه گونه موقعیت محیطی معین را بپذیرند. اگر حالت روانی انسان خوب سازگار باشد، فهم او از موقعیت‌ها متوازن خواهد بود و امیال متعارض پیدا نخواهند شد. به این ترتیب، به نظر می‌رسد که صفت تجربی بنیادی فرهنگ ژاپنی به مثابه‌ی عامل بنیادی دین‌های ژاپنی مؤثر باشد.

سرشت خاص دین‌های ژاپنی دو سیمای فرهنگی آشکار پدید آورده است. یکی یک جدایی. آشکار است در حوزه‌ی فعالیت‌های میان نظام دینی و نظام اخلاقی. و دیگری رابطه‌ی نزدیک. میان ارزش دینی و ارزش زیبایی‌شناختی است.

دین‌های ژاپنی همه در طی تاریخ ژاپن به مشکل درونی انسان پرداخته‌اند. مشکل درونی منحصراً تعلق دین‌های ژاپنی را اشغال کرد. این دین‌ها در ایجاد اصول اخلاقی برای سلوک اجتماعی انسان فعال نبودند. سلوک قابل احترام انسان چه باید باشد؟ انسان چه گونه باید سعی کند که جامعه را بر طبق آرمان دینی‌اش اصلاح کند؟ یک چنین مشکلی در داخل قلمرو دین توسعه نیافته. این مشکل که آیا سلوک انسان بد یا خوب است طبعاً متفاوت از مشکل چگونگی رهاندن انسان از نگرانی‌ها و اضطراب‌ها است. دین در ژاپن روی مشکل دومی متمرکز شده است. نه آیین بودا و نه شین‌تو چندان علاقه‌ی به مشکل اخلاقی نداشته‌اند. در کلمات مشهور شین‌ران (۱۱۷۳-۱۲۶۲) می‌خوانیم که «حتا یک مرد درستکار هم می‌تواند رستگار شود، چراگاه کار نتواند.»

دین‌های ژاپنی به علت سرشت خاص‌شان سعی کرده‌اند به حوزه‌ی مشکل انسان که ورای حوزه‌ی سلوک خوب و بد است بپردازند.

اما این حقیقت که دین‌های ژاپنی برای جامعه‌ی ژاپنی هیچ گونه اصول اخلاقی نیاورده بودند به این معنی نیست که جامعه‌ی ژاپنی نیازی به اصول اخلاقی نداشت. در روزگار کهن‌تر، به علت ساختار اجتماعی. همگن ژاپن،

نیاز به یک نظام مستقر اصول اخلاقی نمی‌بایست آن قدر جدی بوده باشد که در سایر ملت‌ها. اما جامعه بالید و پیچیده‌تر شد. نمی‌شد بدون نوعی نظام اخلاقی بگردد. آیین کُنفُوسیوس، که آن را از چین آورده بودند، این نیاز را برآورد. از آغاز قرن هفتم، تا زمان حکومت توکوگاوا، نظام کُنفُوسیوسی قانون‌نامه اخلاقی ژاپن به شمار می‌آمد. این نقش آیین کُنفُوسیوس در ژاپن بوده است. در نتیجه، نوعی تقسیم کار توسعه یافت. مردم برای اصول سلوک اخلاقی به قانون‌نامه‌ی کُنفُوسیوسی اعتماد می‌کنند. قلمرو مشکل‌های درونی به شین‌تو و آیین بودا واگذار شد. به عبارت دیگر، کنش آیین کُنفُوسیوس برای اخلاق است و کنش شین‌تو و آیین بودا برای دین.

این دوگانگی دین و اخلاق در فرهنگ ژاپنی را غالباً غربی‌ها بد فهمیده‌اند. درکش برای آن‌ها چندان آسان نیست. دیدارکنندگان غربی از ژاپن اغلب از شین‌تویی یا بودایی‌ها می‌پرسند که قانون‌نامه‌ی اخلاقی‌شان چیست. جواب اغلب ضعیف و منفی است. آنان که ضعف یک چنین جوابی را به سنت غربی تفسیر می‌کنند، نتیجه می‌گیرند که این دین‌ها در ژاپن یا نیمه‌جان‌اند یا دیروزینه. آنان قانون‌نامه‌ی اخلاقی دین را شاخص نیروی زیست آن می‌گیرند. دین‌های ژاپنی شاید دیروزینه باشد، اما شالوده‌ی قضاوت درباره‌ی نیروی زیست آن‌ها را نباید بر این گذاشت. دین از نوع ژاپنی می‌تواند به طور حیاتی فعال باشد بدون این که به یک قانون‌نامه‌ی بالیده منجر شده باشد. در حقیقت، این سرشت خاص دین‌های ژاپنی است.

معرفی مسیحیت به ژاپن خصوصاً در این زمینه جالب است. مسیحیت برای فرهنگ ژاپنی نو است، نه فقط در ساختار یک‌خدایی‌اش، بل که در

یکپارچگی تنگاتنگ اصول دینی آن با اصول اخلاقی اش. مسیحیت برای ژاپنی ها دینی است با ساختاری نو.

پروفسور فردریک هیلر و پروفسور گوستاو مینشینگ می گویند که دو نوع مختلف دین وجود دارد. آن ها آیین بودا و شین تو را دین های از نوع عارفانه، و مسیحیت را از نوع پیامبرانه می دانند. این طور نیست که آیین بودا و شین تو دیروزینه، یا تکامل نیافته باشند، یا یک قانون نامه ی اخلاقی مؤثر ندارند، بل که آن ها یک نوع مختلف از دین اند.

در حالی که در سنت فرهنگی ژاپن نظام اخلاقی و نظام دینی از هم جدا هستند اما ارزش زیبایی شناختی و ارزش دینی آن رابطه ی نزدیکی با یکدیگر دارند. در دستاوردهای ژاپنی ها، ارزش دینی و ارزش های زیبایی شناختی دو چیز متفاوت نیستند. در نهایت، آن ها برای ژاپنی ها یکی اند.

این رابطه ی نزدیک میان دین ها و هنرها فقط به این معنی نیست که دین های ژاپنی شالوده ی بیان خود را اختصاصاً بر کاربرد فراوان محاکات هنری می گذارند، بل که عمیق تر در مشکل بنیادی فرومی رود.

چنان که پیش از این گفته شد، علاقه ی اصلی دین های ژاپنی، خصوصاً آیین بودا، نه چندان به خوب و بد سلوک انسان که به نگرش انسان بوده، یعنی این که او چه گونه محیط معین را می پذیرد. به عبارت دیگر، آن ها تأکید قوی تری بر جنبه ی روانی انسان می کنند تا بر جنبه ی رفتاری او. آن ها به انسان می آموزند که چه گونه به یک حالت آرام و متوازن دل برسند. آنگاه انسان می تواند اشیا را درست چنان که هستند، بدون هیچ پریشانی یا تمایل در دل، ببینند. چنین تأکید روانی بر بخشی از دین رابطه اش را به ارزش زیبایی شناختی بسیار نزدیک می کند.

وقتی ما به ارزش زیبایی شناختی رو می‌آوریم پی می‌بریم که نگرش کلی هنرمندان ژاپنی نیز صفت تجربی بنیادی فرهنگ ژاپنی را منعکس می‌کند. آن‌ها معتقدند که دل هنرمند باید آرام و پُرآرامش باشد. یک آینه صیقل خورده می‌تواند اشیا را چنان که هستند منعکس کند. فقط موقعی که دل هنرمند همچون سطح آینه آرام است می‌تواند سرشت واقعی شیء بیرونی را به خود بگیرد.

در جان هنرمند، چیزی نیست مگر تصویری یا خیالینه‌ی دقیق شیء یا شناسه. در این معنا، جان هنرمندان باید با آن شناسه یکی شود. برای رسیدن به این مقام، هنرمند باید همراه با تربیت فنی در هنر، تربیت روحی را هم تمرین کند. این امر این نکته را توضیح می‌دهد که چرا بسیاری از هنرمندان به تمرین ذن می‌پردازند. و نیز، چرا بسیاری از رهروان ذن هنرمندان استاد شدند.

دین سعی می‌کند انسان را از نگرانی‌ها و اضطراب‌ها برهاند. هنر سعی می‌کند که زیبایی را بگیرد و آن را تصویر کند. اما هم دین و هم هنر سعی می‌کنند به آرامش جان برسند و اشیا را چنان که هستند بگیرند. در این نکته، ارزش دینی و ارزش زیبایی شناختی یکی می‌شوند.

در جامعه‌ی ژاپنی نیز، در میان مردم به عنوان یک موضوع رسم اجتماعی، آرام نگاه داشتن دل را هنر والایی دانسته‌اند. این اساساً از نفوذ آیین بودا بود. آیین کُنفُوسیوس هم در ترغیب مردم به انقیاد هیجان عاطفی‌شان یاری کرد. خشم و رنج نباید در چهره دیده شود. باید با سعی تمام از ریختن اشک

خودداری کرد. نزد ژاپنی‌ها مایه‌ی شرمساری است که دیگران اشک [ناشی از ضعف و ترس ...] شان را ببینند. به طور کلی، عاطفه‌ی مرد هر چه بیش‌تر مهار شود او محترم‌تر است.

در میان مردم علاقه به تمرین تربیت روانی عمومیت دارد. در زبان ژاپنی شوکیو اصطلاحی است برای تربیت روانی. انواع گوناگون تربیت روش‌مند—مثل غسل زیر آبشار، کوه‌نوردی، روزه‌گیری، و چیزهای دیگر—را دین‌ها و نظام‌های فرهنگی دیگر آورده‌اند. زن را، که به وضوح بودایی است، می‌توان به عنوان یک نمونه‌ی نوعی از این‌ها گرفت. گل‌آرایی و خوشنویسی نیز برای این منظور آموخته می‌شود.

طبعاً، در چنین اوضاعی، ژاپنی‌ها یک ساختار عاطفی پیچیده‌ی شخصیت را تحول بخشیده‌اند—احتمالاً تا آن درجه [پیچیده است] که فهم کامل آن برای بیرونیان آسان نیست. نماد این حالت در ژاپن چیزی است که آن را نوعاً «چهره‌ی خشک»<sup>۱</sup> خوانده‌اند. «چهره‌ی خشک» ژاپنی ابداً ناشی از نداشتن عاطفه نیست. احساس‌های عاطفی شدید و نیرومند پشت آن پنهان‌اند. سنت فرهنگی طولانی به مردم آن قدرت روانی را داده است که تظاهر عواطف‌شان را مهار کنند.

پیچیدگی جان ژاپنی اغلب یک شکل خاص از واکنشی عاطفی را پدید می‌آورد. این یک منظره‌ی آشنا است یک قهرمان ژاپنی در مسابقات المپیک روی سکوی برنده می‌ایستد با مدال طلا به گردن‌اش، و اگر چه انتظار می‌رود که با شادمانی بخندد، اما او اشک به چشم دارد، مثل این که تازه از تماشای یک تراژدی یونانی برگشته است. نه که خوشحال نباشد، در واقع یک احساس

شادی در او می‌جوشد، اما او سعی می‌کند آن را با زور سرکوب کند. در نتیجه، یک ترکیب پیچیده‌ی عواطف اشک‌های شاد و گرم به بار می‌آورد. یک زن ژاپنی را فرض کنید که توی خیابان، با مختصر صدایی، زمین می‌خورد. همان طور که تقلا می‌کند بلند شود، می‌توان لبخند ملایمی را روی صورتش دید. او به رغم آشفتگی درونیش، به طور غریزی سعی می‌کند که دلش را آرام و متوازن نگاه دارد، و به طور عینی آن موقعیت را مشاهده کند. او با تلاش زیاد سعی می‌کند که به خودش بگوید «چه غلطی می‌کنی»، و سعی می‌کند لبخند بزند. تمام این واکنش به علت سنت فرهنگی طولانی در یک لحظه رخ می‌دهد.

تأکید بر آرامش متوازن جان در میان ژاپنی‌ها توانایی خاصی در رویارویی موقعیت‌های دشوار پرورده است؛ روحیه‌ی قبول هرگونه دشواری را به آرامی و با جرأت فضیلت والایی به شمار می‌آورند. دشوارترین مسأله‌ی که انسان با آن روبه‌روست آمدن مرگ است. مسأله‌ی چگونگی رویارویی با مرگ در ژاپن به شکل یک الگوی فرهنگی خاص توسعه یافته است و ژاپنی‌ها را بر آن می‌دارد که حس کنند که باید مستقیماً با مرگ روبه‌رو شوند، نه آن‌که از آن پرهیزند. سنت فرهنگی آنان را به آماده بودن در قبول دلیرانه و همراه با آرامش مرگ ترغیب می‌کند. بنا بر این چگونگی رویارویی انسان با مرگ را یک جلوه‌ی مهم زندگی به شمار می‌آورند. مرگ برای ژاپنی‌ها فقط پایان زندگی نیست، بلکه در زندگی جای مثبتی به آن داده‌اند. با مرگ به درستی روبه‌رو شدن یکی از مهم‌ترین جلوه‌های زندگی است. در این معنا، شاید بتوان گفت که برای ژاپنی‌ها مرگ در میان زندگی هست.



به این ترتیب، سنت فرهنگی تا آن حد توسعه یافته که آدابی برای خودکشی بنا نهد. اجرای آیینی «سپوکوکو» (که غربی‌ها غالباً آن را هاراگیری می‌خوانند)، که کنجکاوی مردم غرب را برانگیخته، پدیده‌ی فرهنگی بسیار جالبی است. این رسم را رسماً تا پایان دوره‌ی فئودالی در میانه‌ی قرن گذشته انجام می‌دادند. این کار ستایش چشم‌پسته‌ی خودکشی نبود، بل که آخرین افتخاری بود که به یک سامورایی سزاوار مرگ می‌دادند.

در جامعه‌ی ژاپنی، خودکشی هرگز گناه یا شرم تلقی نمی‌شد. مسأله‌ی مورد علاقه نحوه‌ی انجام آن بود. اگر کسی به یک شیوه‌ی خون‌سردانه‌ی ظریف خودکشی می‌کرد می‌شد آن را دستاورد قابل احترامی دانست. این نکته حملات بان‌زایی و کامی‌کازه را در طی جنگ جهانی دوم توضیح می‌دهد. علت آن که ژاپنی‌ها توانستند دست به چنین کارهای دلیرانه‌ی بی‌بزنند این نبود که از نظر عاطفی کم‌تر از مرگ می‌ترسند، بل که این کار نتیجه‌ی سنت فرهنگی‌شان بود. آن‌ها را از کودکی، دانسته و ندانسته، این طور تربیت کرده‌اند که دلیرانه با مرگ روبه‌رو شوند.

شاید به این ترتیب تأکید روی آرامش و یک حالت متوازن جان را بتوان تجلی دیگر صفت تجربی فرهنگ ژاپنی گرفت.

در طی صد سال گذشته، فرهنگ غربی مدرن به ژاپن راه یافته است. هیچ کشور دیگری در جهان تا کنون با فرهنگ غربی و فرهنگ شرقی به یک چنین شیوه‌ی غالبی روبه‌رو نشده است. فرهنگ ژاپنی سریعاً دارد تغییر می‌کند.

یک فرهنگ نو- ژاپنی، مدرن‌شده و غربی‌شده، دارد به وجود می‌آید. اما هنوز خیلی زود است که بشود این تغییرات را در مورد دین‌های ژاپنی ارزیابی کرد. دین‌های سنتی هنوز تأثیری نپذیرفته‌اند، و به رغم روند نیرومند مدرن‌شان و تغییرات واقعی- جنبه‌های دیگر فرهنگ، آن‌ها دستخوش کم‌ترین تغییر بوده‌اند.

فرهنگ مدرن غربی به شکل یک کل یکپارچه به ژاپن آمد. اما مرکب از دو عنصر- مختلف- فرهنگ غربی و فرهنگ مدرن بود؛ این دو اثرات مختلفی بر فرهنگ ژاپنی داشتند. یکی فرهنگ ژاپنی را غربی کرده، و دیگر آن را مدرن کرده است. اما ژاپنی‌ها آن‌ها را به عنوان یک کل- یکپارچه پذیرفتند. ژاپنی‌ها نتوانستند به وضوح میان این دو عنصر فرق بگذارند. این مسأله که آیا ژاپنی‌ها باید علاوه بر زبان بومی ژاپنی انگلیسی یاد بگیرند شامل غربی شدن است. یاد گرفتن چگونگی استفاده از تجهیزات مدرن- تکنولوژی، مدرن شدن است. ژاپنی‌ها نتوانستند میان این دو فرق بگذارند. این قبول در بست آشفته‌گی عمیقی را باعث شده است.

غربی شدن برای دین‌های ژاپنی مهلک بود. آیین بودا و شین‌تو نمی‌توانستند بدون از دست دادن صفت بنیادی‌شان شکل تک‌خدایی به خود بگیرند. آیین کُنفُوسیوس به آسانی نمی‌توانست نظریه‌ی نیکخواهیش را رها کند. صفت تجربی فرهنگی ژاپنی نمی‌توانست ناگهان به یک صفت عقلی بدل شود. بنا بر این آن‌ها در برابر غربی شدن مقاومت کردند. اما آن‌ها نمی‌توانستند در برابر غربی شدن- تنها مقاومت کنند. مدرن شدن و غربی شدن را یکی می‌پنداشتند. آنان با مقاومت در برابر غربی شدن در عین حال به طور ندانسته

در برابر مدرن شدن هم مقاومت می کردند. در نتیجه، در حالی که تمام جنبه های دیگر فرهنگ در ژاپن پیشرفت سریعی به سوی مدرن شدن داشت، دین های ژاپنی و سایر نهادهای فرهنگی بومی عقب ماندند. این کند آهنگی در مدرن کردن دین ها یک جنبه از آشفتگی کنونی است.

اما، حالا، به نظر می رسد که به نقطه ی عطف می رسیم. در نتیجه ی صد سال تلاش، گرچه جدال دشواری بود، ژاپن کمابیش به طور موفقیت آمیزی مدرن شده است. حالا که ژاپنی ها چون به این جا رسیده اند، برای اولین بار، فرق میان غربی شدن و مدرن شدن را می فهمند. فرهنگ ژاپنی می تواند بدون غربی شدن مدرن شود. حالا مردم ژاپن می توانند ببینند که دین های شان می توانند ایمنانه مدرن شوند، و نیازی به این نیست که با غربی شدن پا روی سرشت نهادین شان بگذارند. این نقطه ی عطف به معنی آغاز آگاهی برای مدرن شدن دین های ژاپنی و سایر نهادهای بومی است. ما باید مسیر توسعه آنها را نظاره کنیم.

## یادداشت‌ها

### 1. Kishimoto Hideo

۲. samishii: دلتنگی، غم‌انگیزی، و تنهایی، و زیبایی را در خود دارد. م.

۳. از نظر دستوری، این جا دو برابر نهاد فاعل یا نهاد و مفعول را برای دو اصطلاح subject (شناسه گر) و object (شناسه) به کار می‌بریم. اما از متن مقاله پیداست که خواننده نمی‌تواند معانی ضمنی دیگر این دو اصطلاح (شناسه گر و شناسه) را در نظر نداشته باشد. م.

### 4. subject-object-predicate

### 5. conceptual idealism

### 6. concrete

### 7. factual realism

### 8. joker face

### 9. seppuku



سۆزۈكى دايستز تى تارۇ

## تعبير تجربه‌ی دِن

۱

فلسفه‌ی آيين بوداي دِن همان فلسفه‌ی مَهايانه‌ی آيين بودا است، زيرا كه چيزى  
بيش از توسعه‌ی آن نيست. اما اين توسعه در ميان مردمى رخ داد كه  
روان‌شناسى يا جان‌شان تا حد زيادى متفاوت از جان‌ه‌ندى بود كه آيين بودا  
محصول‌اش بود. آيين بودا، پس از ناگارجونه و وسوبندو و پيروان  
بلافصل‌شان، ديگر نتوانست به رشد سالم‌اش در خاك اصلى‌اش ادامه دهد؛  
اگر بنا بود كه مهم‌ترين جنبه‌يى را توسعه بخشد كه تا كنون پاك از آن غافل

مانده بودند- و هم به سبب این غفلت نیروی زیست‌اش سخت به سستی گراییده بود- پس می‌بایست در خاک دیگری نشانده شود. مهم‌ترین جنبه‌ی آیین بودای مه‌ایانه که در اقلیم روانی چین شکفت چُن (ژن) بود. هر چند که چین در کامل کردن نظام هوا- یِن (که گون، یا اَوْتَمْسْکه) یا تیئن- دایی (ژن دایی) اندیشه‌ی مه‌ایانه شکست خورد، اما چُن را پدید آورد. این کار واقعاً مددی یکه بود از نبوغ چینی به تاریخ- عمومی فرهنگ روحی، اما این ژاپنی‌ها بودند که روح حقیقی ژن را باریک‌بینانه زنده نگاه داشتند و فن آن را کامل کردند.

وقتی که می‌پرسند ژن چیست، دادن پاسخ- قانع‌کننده به پرسنده‌ی معمولی بسیار دشوار است. مثلاً وقتی بپرسید آیا ژن فلسفه است یا ایمان دینی، تا زمانی که این اصطلاح را در معنای معمولی آن‌ها می‌فهمیم، نمی‌توانیم بگوییم کدام یک از این دو است. ژن نظام اندیشه‌ی خاص خود ندارد؛ مصطلحات مه‌ایانه را آزادانه به کار می‌برد؛ از دست یازیدن به هر گونه الگوی خاص- تفکر می‌پرهیزد. ایمان نیست، زیرا که ما را بر نمی‌انگیزد که هیچ جزئی یا اعتقادی یا پَرسته‌یی را بپذیریم. درست است که ژن معابد و دیرهایی دارد که در آن‌ها پیکره‌های بودایان و بوداسف‌ها را در محراب‌های خاصی نگهداری می‌کنند، اما موقعی که پی ببرند برای روشن‌گری موضوع مورد بحث رفتار ناآیینی- با آن‌ها مفیدتر است تردید نمی‌کنند. آن چه استادان ژن بیش از همه تأکید می‌کنند نوعی تجربه است، و این تجربه باید به شیوه‌هایی که بیش از همه مختص ژن است بیان شود. آنان می‌پندارند که آن شیوه‌ها سیمای اصلی ژن را می‌سازند که از سایر مکاتب آیین بودا، و نیز از

سایر نظام‌های اندیشه‌ی فلسفی یا دینی جهان متفاوت است. کاری که پژوهندگان جدید ذن باید بکنند بررسی کامل خود تجربه‌ی ذن و راه‌هایی است که این تجربه در طول تاریخ در آن‌ها تجلی کرده است.

۲

مطالعه‌ی ذن یعنی داشتن تجربه‌ی ذن، چون بی این تجربه را ذنی در کار نیست که بتوان در آن مطالعه کرد. اما تجربه‌ی صرف هم کافی نیست؛ تجربه کردن یعنی توانایی انتقال و ارتباط آن به دیگران؛ اگر این تجربه درست قابل بیان نباشد جان و حیات‌اش را از دست می‌دهد. تجربه‌ی گنگ، تجربه‌ی انسانی نیست. تجربه کردن، از خود آگاه بودن است. تجربه‌ی ذن موقعی کامل است که آگاهی ذن پشتوانه‌اش باشد و به این یا آن طریق تجلی کند. پس از این من سعی می‌کنم سر نخ‌ی برای فهمیدن آگاهی ذن به دست دهم.

دای آن (ف. ۸۸۳)، استاد ذن دای-یی-سان،<sup>۱</sup> روزی در جمع مریدان گفت: «[مفهوم] بودن و نبودن به پیچکی<sup>۲</sup> می‌ماند که دور درخت پیچده باشد.»

سوزان<sup>۳</sup> چون این را شنید بار سفر بست و راهی سفری دور و دراز شد، چون می‌خواست معنی این سخن سخت معماوار دای آن را بفهمد. موقعی به استاد رسید که او داشت یک دیوار چینه‌یی می‌چید، نزدیک شد و پرسید «بودن و نبودن به پیچکی می‌ماند که دور درخت پیچده باشد.» این را واقعاً شما گفتید؟

استاد گفت «بله، دوست من.»



سوزان پرسید: « وقتی که ناگهان درخت بشکند و بیافتد و پیچک خشک شود، چه اتفاقی می افتد؟ »

استاد ناوه اش را انداخت و قهقهه زنان به طرف زاویه اش رفت. سوزان به دنبال اش راه افتاد و اعتراض کنان گفت که: « استاد، من از ناحیه ی دورافتاده ای می آیم که سه هزار لی<sup>۴</sup> با این جا فاصله دارد، تمام رخت و بختم را فروخته خرج سفر کرده ام، به این قصد که این موضوع برایم روشن شود. چرا دستم می اندازید؟ »

استاد دل اش به حال این رهبان بیچاره سوخت و به خادم اش گفت که به اندازه ی برگشت اش برایش پول جمع کند. بعد رو کرد به سوزان و گفت « از قضا شاید روزی استادی را ببینی که به « اژدهای یک چشم معروف است، شاید او چشمات را در این باب باز کند. »

بعدها، سوزان نزد میوشو آمد و ماجرای گفت و گویش را با دای آن دای - یی - سان برایش گفت. میوشو گفت « دای آن کاملاً راست می گوید. او کسی را که به راستی دل اش را دریابد نیافته. » سوزان این جا همان سوآل را از میوشو کرد و گفت « وقتی که درخت بشکند و بیفتد و پیچک خشک شود چه می شود؟ » میوشو گفت « باز دای آن را می خدانی! » این حرف در دم معنای کل واقعه را به سوزان فهماند، و او حیرت زده گفت « از این ها گذشته، در خنده ی دای آن یک دشنه هست. » و با احترام به سوی دای - یی - سان تعظیم کرد.

است، چون تا آن جا که فهم عام یا منطق به ما اجازه‌ی دیدن می‌دهد، میان این قول استاد درباره‌ی بودن و نبودن و خنده‌ی او یا تکرار حرف استاد از سوی ثن‌گو، رابطه‌ی وجود ندارد. سوآل از بودن و نبودن یک سوآل فلسفی است که از تصورات انتزاعی بحث می‌کند. تمام اندیشه‌های ما از تضاد میان بودن و نبودن شروع می‌شود؛ بدون این تضاد هیچ استدلالی نمی‌شود کرد، و بنا بر این این سوآل یک سوآل بنیادی است: «وقتی که مفهوم بودن و نبودن زدوده شود چه به سر نظام اندیشه‌ی ما خواهد آمد؟» وقتی درخت بخشکد، طبعاً پیچک هم می‌خشکد. بودن فقط با نبودن ممکن است، و برعکس. این جهان جزئی‌ها فقط موقعی قابل درک است که ما تضاد بنیادی بودن و نبودن را بشناسیم. وقتی که دیگر چیزی نباشد ما کجا خواهیم بود؟ یک هیچی. مطلق؟ این را هم نمی‌شود تصور کرد. آیا اصلاً حرف زدن از تضاد خطا نیست؟ اما این روبه‌روی ما است؛ ما نمی‌توانیم از این جهان زاد و مرگ خلاص شویم، — جهانی که در حالت کنونیش برای سرشت اخلاقی و روحی ما کاملاً ارضا کننده نیست. ما همیشه مایلیم به آن سوی این تضاد برویم، تضادی که کمابیش غایی به نظر نمی‌رسد؛ به چیزی بالاتر و عمیق‌تر اشاره می‌کند، چیزی که می‌خواهیم آن را محکم در چنگ بگیریم. باید از مشروط<sup>۵</sup> یا مقید کردن دوسویه‌ی اضداد فراتر رفت. اما چه گونه؟ این در حقیقت سوآلی است که سوزان کرد. تا زمانی که ما با مشروط کردن دوسویه‌ی اضداد می‌مانیم، یعنی در جهان اضداد، هرگز احساس کامل بودن نمی‌کنیم؛ ما همیشه دستخوش یک احساس ناآرامی هستیم. سوزان باید عمیقاً از سوآل بودن و نبودن، زاد و مرگ، یا مثل یک مسیحی بگوییم، از مشکل بقا برانگیخته شده باشد. وقتی که شنید دای آن

دای-یی-سان در این باره آن جمله را گفت، فکر کرد که استادی این جا هست که می تواند این معما را حل کرده به او آرامش روحی بدهد. لک و پکاش را فروخت و راه دور و دراز دای-یی-سان را پیش گرفت. چون استاد را دید که دیوار می چید، شتابان به او نزدیک شد و از او خواست که این موضوع را برایش روشن کند: « هنگامی که جهان و هر چه در او هست در پایان کَلَبِی<sup>۶</sup> کنونی به خاکستر بدل شود چه به سر ما و روان های انسانی ما و بقای آن ها خواهد آمد؟ »

این سوال هم متافیزیکی است و هم دینی. دینی است تا زمانی که سعی نکند معنای آن را در طول یک خط صرفاً عقلی توسعه دهد؛ متافیزیکی است اگر رویکردش از راه مفاهیم انتزاعی باشد. این یک سیمای خاص آیین بودای دِن است. می توانیم این را نوعی فلسفه ی عملی بدانیم، و این عملی بودن به خوبی در خنده ی دای آن-دای-یی سان، که پاسخی بود به سوال سوزان، مجسم شده است. سوزان جانی متافیزیکی داشت آن قدر که به یک چنین انتزاع بودن و نبودن رو آورد، حال آن که عمل اندیشی او در تبدیل این انتزاع به رابطه ی میان اشیای مجسمی مثل پیچک و درخت کاج نشان داده می شود. حتا این جان عملی سوزان با فراعملی بودن دای آن هم تماماً به هم ریخت: یعنی با انداختن ناوه و خندیدن و شتابان به اتاق خود برگشتن. دای آن تماماً عمل بود حال آن که سوزان هم چنان در سطح نمادگرایی واژگانی بود؛ یعنی، او هنوز در سطح مفهومی بود که از خود حیات دور بود.

تا زمانی که ما جانوران گروه‌زی و هم بر این اساس اجتماعی و عقلی هستیم، هر چیزی که تجربه می‌کنیم، خواه یک تصور باشد، خواه یک رویداد، یا یک احساس، مایلیم آن را با دیگران در میان بگذاریم، و این فقط از راه یک واسطه یا رسانه ممکن است. ما رسانه‌های گوناگون ارتباطی پدید آورده‌ایم و کسانی که می‌توانند آن‌ها را به دلخواه خود به فرمان داشته باشند رهبران بشریت‌اند، یعنی فیلسوفان، شاعران، هنرمندان از هر دستی، نویسندگان، خطیبان، دین‌شناسان و دیگران. اما این رسانه‌ها باید تأیید شود، یعنی، پشتوانه‌اش باید تجربه‌های واقعی شخصی باشد. رسانه‌ها، بدون چنین تجربه‌هایی فقط مفیدند و هرگز با نیروی حیاتی هم‌تپش نخواهند بود.

برخی رسانه‌ها نسبت به آن‌های دیگر جعل می‌شوند، چون تابع همه‌گونه شگردهایی هستند که استادانه شبیه‌سازی شده‌اند. زبان یک چنین رسانه‌یی است که به عمد یا به سهو خیلی ساده به تصویر کردنِ نادرستِ چیزها تن می‌دهد. بالاترین و بنیادی‌ترین تجربه‌ها به بهترین شکل بی کلمات بیان می‌شوند؛ روبه‌روی چنین تجربه‌هایی زبان‌مان بند می‌آید و تقریباً مات می‌مانیم.

نکته‌ی دیگر درباره‌ی ابزارهای ارتباطی این است که هر قدر رسانه‌یی شیوا باشد، باز در کسی که هرگز تجربه‌یی تا حدی مشابه‌ی آن نوع، یا از نظر شدت ضعیف‌تر از آن، نداشته اثر مطلوب را نخواهد داشت. آن فصاحت یا شیوایی مثل مرواریدی است که جلو خوک بیاندازند، کار عبثی است. از سوی دیگر، اگر دو نفر تجربه‌یی با خمیره‌ی یکسان داشته باشند، بلند کردن یک

انگشت، کلّ آن مکانیسم روحی را به ارتعاش درمی آورد، و هر یک می تواند اندیشه‌ی درونی آن دیگری را بخواند.

استاد ذن در استفاده از رسانه کارگشته است؛ این رسانه خواه لفظی باشد و خواه عملی، مستقیماً به تجربه‌ی ذن او اشاره می‌کند و پرسنده، اگر «رسیده» باشد، در دم با آن به نیت استاد پی می‌برد. رسانه‌یی از این نوع، «بی‌واسطه» و «در دم» عمل می‌کند، گویی که خود آن تجربه است، مثل موقعی که عمقی به عمقی ندا دهد. این عمل کردن مستقیم شبیه است به یک آینه‌ی صیقل خورده‌ی براق که یک آینه‌ی صیقل خورده‌ی براق دیگر را که روبه‌روی آن نهاده‌اند و چیزی هم میان‌شان حائل نیست منعکس می‌کند.

## ۵

اما دای آن و سوزان. سوزان هنوز زندانی کلمات و مفاهیم بود، و قابل آن نبود که واقعیت را به طور دست اول دریابد. دانش پُر است از تصورات. بودن و نبودن، درختان و پیچک‌ها، زاد و مرگ، مطلق و مقید، علت و معلول، کرّمه و نیروانده؛ او فهم مستقیم و بی‌واسطه‌یی از واقعیت ندارد؛ و این به راستی دلیل آمدن‌اش پس از آن سفر دور و دراز چند هزار لی‌یی‌اش، نزد بنای تفننی بود. استاد بنا به راستی، به تمام معنا، استاد بود. او هرگز با منطقی‌یی، که گرفتار پیچک دور، مشکل بودن و نبودن بود، مواجهه نمی‌کرد. درباره‌ی مطلق حرف نمی‌زد؛ هرگز به دیالکتیک تناقض رو نمی‌آورد؛ هرگز به یک فرض بنیادی پشت اضداد بودن و نبودن ارجاع نمی‌داد. کاری که او می‌کرد فقط انداختن ناوه، خندیدن از ته دل، و شتابان به زاویه‌ی خود رفتن بود.

حالا بیایید پرسیم که آیا چیز خاصی در سوآل سوزان بود؟ ما همیشه نگران فروپاشی چیزهایی هستیم که می‌بینیم، خصوصاً تجزیه‌ی این وجود جسمانی، و زندگی آینده‌ی مان، خود اگر چنین زندگی‌یی وجود داشته باشد. به نظر می‌رسد که یک چنین احساسی در ما طبیعی باشد. اگر این طور باشد، چرا باید استاد ذن را به خنده بیاندازد؟ صرف خندیدن بس نبود، که ابزار کارش را انداخت و دست از دیوارکشی کشید و به خلوت آرام خود رفت. آیا مقصودش از این کار این بود که خیلی بهتر است چیزی نپرسیم، از زندگی همان طور که می‌گذرد لذت ببریم، چیزها را چنان که به ما نمودار می‌شوند بپذیریم، بخندیم موقعی که چیزهای خنده‌دار می‌بینیم، گریه کنیم موقعی که رویدادها ما را به گریه می‌اندازند، خلاصه همه چیز را بپذیریم و شاد باشیم؟ یا مقصودش این بود که جهان پایان می‌یابد، و او می‌خواست از پایان یافتن آن لذت ببرد؟ آیا قصدش این بود که چنین چیزی به اسم پایان یافتن چیزی وجود ندارد؟— یعنی چیزها چنان که هستند جاودانه‌اند؛ جهان نسبیت، نمود محض است— و بنا بر این، در واقعیت، شکستن و افتادن و پژمردنی وجود ندارد، و به این ترتیب راه را بر تمام گمانه‌زنی‌های مفهومی که مبتنی بر مفهوم نسبیت و نمود بود می‌بندد؟ یا به حماقت پرسنده خندید، که نشان می‌داد پرسنده در فهم کار و اثر چیزی در خود کاملاً جدا از— یا بهتر بگوییم همراه با— دل‌بستگی عمیق‌اش به شکستن درخت و خشکیدن پیچک نا کام شده بود؟ شاید بتوان یک چنین تنوع معنا را در رفتار دای آن خواند. اما آن چه این جا از دیدگاه ذن خواسته می‌شود همان تجربه کردن خود معنا است و وا گذاشتن تعبیر عقلی آن است به رشد بعدی آگاهی شما از ذن، که به ناگزیر از این تجربه بر می‌خیزد.

به هر حال، سوزان نتوانست خنده‌ی دای آن را بفهمد یا چنان که ما می‌گوییم، نتوانست اندیشه‌یی را که پشت آن یا در آن بود بگیرد. او بعداً به دیدن «اژدهای یک چشم»، یعنی میوشو رفت، به این امید که درباره‌ی کل آن موقعیت، که او خود را بیش از پیش گرفتار آن می‌دید، روشن شود. اما میوشو هیچ تبیین عقلی قابل قبولی که یک پژوهنده‌ی فلسفی را قانع کند به او نداد؛ فقط یادآور شد که این سوال سوزان خنده‌ی مجدد دای آن پایان خواهد گرفت. این واقعاً تأیید معمایی سلف او بود، اما این آن قدر معجزه‌آسا است که به سوزان کمک می‌کند که در معنای معمای دای آن فرو رود. حالا دیگر تمام اش روشن شده بود، و فقط می‌بایست قدم آخر را بردارد، و آن این بود که رو به سوی جایی که دای آن بود با احترام تعظیم کند و سپاس قلبی خود را نشان دهد.

۶

در تمام مسیر این حکایت، نه هیچ بحث متافیزیکی از هیچ نوع وجود دارد، و نه هیچ اعمال مذهبی مثل اعتراف، توبه، یا ریاضت وجود دارد؛ و نیز نه اشاره‌یی به گناه و خدا و نماز و دعا هست، و نه به سوختن در یک نار ابدی، و نه استغفار. با یک نوع پژوهش فلسفی درباره‌ی بودن و نبودن، که شبیه پیچک دور درخت است، شروع می‌کند؛ اما راه حل ارائه شده ابداً در راستای خط پیشنهادی سوال نیست، که مطلقاً و رای چیزی است که مردم معمولی اندیش در چنین موقعیت‌هایی انتظار دارند. در کل تاریخ اندیشه‌ی انسانی چیزی نیست که واقعاً همانند این کار فوق‌العاده‌ی ذن باشد. و چیزی که هنوز غیر عادی تر و

غیرقابل فهم تر است این حقیقت است که سوزانِ پرسنده سرانجام به معنای رفتار عجیب و غریب استاد پی می‌برد، که همین آشکارا گرفتاری‌های تضاد بودن و نبودن را حل می‌کند.

۷

تجربه‌ی رین‌زایی (لین-جی) چیزی شبیه این واقعه‌ی ذن است که حکایت‌اش را من در جستارهایی در آیین بودای ذن آورده‌ام و آن را این‌جا نقل می‌کنم:<sup>۷</sup>

رین‌زایی (ف. ۸۶۷) شاگرد ثوبا کو و بنیادگذار مکتب رین‌زایی بود. تجربه‌ی ذن او چند سیمای جالب را نشان می‌دهد که شاید بتوان آن را در آن روزها که نظام کوآن تربیت ذن هنوز رسم نبود، به شکلی نوعاً درست‌پندار (ارتدوکس) به شمار آورد. او چند سال شاگرد ثوبا کو بود و از او ذن آموخت. روزی سرّ رهبانان از او پرسید:

« چند وقت است که این جایی؟ »

« سه سال، آقا. »

« تا حالا خدمت استاد رفته‌ای؟ »

« نه، آقا. »

« چرا نرفته‌ای؟ »

« چون نمی‌دانم چه چیزی از ایشان بپرسم. »

بعد سرّ رهبانان به رین‌زایی گفت: « برو خدمت استاد و از ایشان بپرس:

« اصل آیین بودا چیست؟ »



رین زایی استاد را دید و همان طور که سرُهر و به او گفته بود پرسید « اصل آیین بودا چیست؟ » هنوز حرف اش تمام نشده بود که ئوبا کو چند ضربه به او زد.

سرُهر و که او را دید از پیش استاد برمی گردد، از نتیجه ی گفت و گو پرسید. رین زایی با اندوه گفت « همان طور که شما گفته بودید پرسیدم و او چند بار مرا زد. » آن رهرو به او گفت دلسرد نشو و باز برو پیش استاد. رین زایی سه بار پیش ئوبا کو رفت و هر بار هم کتک خورد. بیچاره رین زایی که سر عقل نیامد.

بالاخره رین زایی فکر کرد بهتر است که پیش استاد دیگری برود و سرُهر و هم موافقت کرد. استاد راهنمایش کرد که برود پیش دای کو. وقتی رین زایی پیش دای کو رفت استاد از او پرسید « از کجا می آیی؟ »  
« از پیش ئوبا کو. »

« چه تعلیمی به تو داد؟ »

« سه بار از اصل فرجامین آیین بودا پرسیدم و هر سه بار بی آن که چیزی یادم بدهد کتکم زد. امیدوارم شما به من بگویید گناهم چه بود. »  
دای کو گفت « هیچ کس نمی توانست خوش قلب تر از آن استاد پیر باشد، و تو هنوز می خواهی بدانی که کجا خطا کرده ای. »

رین زایی که به این ترتیب مورد شماتت قرار گرفت چشم اش به معنای رفتار به ظاهر نامهربان ئوبا کو باز شد. با حیرت گفت: « از این گذشته، چندان چیزی در آیین بودای ئوبا کو نیست! »

دای کو فوراً آستین رین زایی را گرفت و گفت: « همین حالا گفتمی

نتوانستی بفهمی و حال می‌گویی که چندان چیزی در آیین بودای ئوبا کو نیست. منظورت از این حرف چیست؟»

رین زایی بدون آن که چیزی بگوید سه بار با مشتش آهسته به پهلوی دای گو زد. دای گو آستین‌اش را رها کرد و گفت «آموزگارت ئوبا کو است؛ هیچ میلی به کارت ندارم.»

رین زایی برگشت پیش ئوبا کو، که از او پرسید: «چه طور شد که به این زودی برگشتی؟»

«چون مهربانی تو زیادی مادر بزرگانه است!» ئوبا کو گفت «اگر آن دای گو را ببینم بیست ضربه به‌اش می‌زنم.»

رین زایی گفت «منتظرش نباش، بگیر که آمد!» و با این حرف یک کشیده‌ی دوستانه به استاد پیر زد. استاد پیر از ته دل خندید.

۸

در حکایت رین زایی، جواب نه به شکل خنده بل که به یک شیوه‌ی ممنوع تری داده شد، چون استاد ضربه‌های زیادی به او زده بود. اما در حقیقت، خواه ضربه باشد و خواه خنده، خواه لگد و خواه سیلی، تا زمانی که مستقیماً از یک تجربه‌ی استاد می‌آیند چندان فرقی با هم ندارند. رین زایی که از کار ئوبا کو سر در نیاورده بود برای روشن شدن می‌بایست نزد دای گو برود. و روشن شدن به شکل یک تعبیر خوش‌خویانه آمد: «ئوبا کو به راستی مادر بزرگانه بود!» ضربه زدن سخت، رفتاری مهرآمیز بود که دل خسته‌ی رین زایی را بیدار کند.

از این نقل‌ها می‌توان به آسانی دید که ژن چه تجربه‌ی قابل توجهی است. آیا فلسفه است؟ یا دین است؟ از این‌ها گذشته، چه جور تربیت روحی است؟ تجربه‌ی ژن تجربه‌ی است که مطلقاً در کل تاریخ فرهنگ بشری یگانه است. برای روشن‌تر کردن این نکته یک واقعه‌ی دیگر ژن را در زمینه‌ی تضاد بودن و نبودن می‌آورم.

بعدها میان ژن‌گو و دای‌ئه، از عهد سلسله‌ی سونگ (۹۶۰-۱۲۷۹) همان مشکل پیدا شد. ژن‌گو از مریدش دای‌ئه خواست درباره‌ی سخن پیش‌گفته‌ی درخت و پیچک نظر بدهد. تا دای‌ئه می‌آمد نظر بدهد استاد می‌دوید وسط حرف‌اش که «این نه، این نه.» شش ماهی گذشت. روزی دای‌ئه از ژن‌گو پرسید «می‌دانم وقتی که شما پیش استادان، گوسو هُوین، بودید با همین مشکل نزد او رفتید. می‌خواهم بدانم گوسو چه جوابی داد.» ژن‌گو دست دست می‌کرد، و دای‌ئه اصرار که «شما سوآلتان را آن وقت در حضور یک جمع کردید، و من گمان نمی‌کنم اگر حالا جواب گوسو را به من بگویید ضرری به شما برسد.» ژن‌گو دیگر نتوانست او را از سر واکند، و گفت «وقتی که از استادم گوسو از سخن درباره‌ی مفهوم بودن و نبودن پرسیدم، جواب‌اش این بود که «هیچ پرده‌یی و هیچ نگاره‌یی نمی‌تواند حق‌اش را ادا کند!» وقتی که دوباره پرسیدم «موقعی که درخت ناگهان بشکند و پیچک خشک شود چه پیش می‌آید؟» گوسو گفت «تو گرفتار دام خودتی!» این تکرار ژن‌گو در دم کل راز را پیش جان شاگردش آشکار کرد، چون دای‌ئه دیگر تمام آن را فهمیده بود، و این حقیقت سبب شد که ژن‌گو بگوید «حالا دیدی که من هیچ وقت فریبات نداده‌ام.»

این سخن که [این جهان اضدادی] بودن و نبودن شبیه پیچکی است که به درخت پیچیده»، در واقع وصف خوبی از اوضاع پیرامون ما است. اگر از نظر عقلی نگاه کنیم، از این فراتر نمی توان رفت. فیلسوفان سعی می کنند که تناقض بنیادی نهفته در بُن این حیات را منطقیانه قابل درک کنند و به درجات مختلف هم موفق می شوند، فقط مشروط به آن که آن هایی که به دنبال شان می آیند جای شان را بگیرند. آنان شاید روزی یک منطق یا دیالکتیک کامل را توسعه دهند که آخرین حرف تعقل ما باشد. اما مردمی که توانایی عقلی شان مثل فیلسوف های حرفه یی نیست، بلکه، حتا خود آن فیلسوف ها به مثابه ی انسان هایی آراسته به احساس هایی برای بنیادی ترین تجربه، اشتیاق سیری ناپذیری برای آسایش روحی دارند که این شاید لزوماً تن به رفتار منطقی ندهد. به بیان دیگر، نمی توانیم چشم به راه یک نظام کامل اندیشه باشیم که به قانع کننده ترین شکلی تمام اسرار حیات و جهان را حل کند؛ مابین صبرانه آرزومند چیزی هستیم که سودمندی اش عملی تر و بی واسطه تر باشد. دین از ایمان می گوید، می آموزد که خدا، به رغم تمام دشواری های عقلی، به شکلی از ما مراقبت می کند. اضداد بودن و نبودن را همان طور که هستند به حال خود رها کنید؛ چون آن چه ورای ادراک عقلی ما است شاید بهتر باشد که در دست های خدا بماند. این ایمان که اشیا همه، کمایش، از خداوند خشنودند، و ما هستی مان را در او داریم، ما را از شک ها و نگرانی ها می رهاوند.

اما راه رستگاری دین، راه دین نیست؛ دین برای آزاد بودن از شک ها و نگرانی ها به نوعی تجربه ی درونی فرامی خواند نه به قبول چشم بسته ی جزم ها.

ذِن از ما انتظار دارد که در خودمان تجربه کنیم که چینی اشیا، تضاد بودن و نبودن، ورای فهم نقاشی عقلی یا ترسیم دیالکتیکی است، و این که هیچ تعداد از کلمات نمی‌توانند در وصف آن، یعنی، در استدلال بر سر چند و چون حیات و جهان، موفق باشند. این شاید به نظر منفی برسد و شاید کاربرد مثبتی در زندگی روحی ما نداشته باشد. اما موقعی که سعی می‌کنیم از چیزهای ورای خردورزی بگوییم در دسر واقعی ما شروع می‌شود به این معنی که ما همیشه از خود خردورزی شروع می‌کنیم، هر چند که شاید این طبیعی و ناگزیر باشد؛ بنا بر این، وقتی که از تجربه‌ی ذِن و چنین چیزها حرف می‌زنیم این‌ها خالی به نظر می‌رسند گویی که هیچ ارزش مثبتی نداشتند. اما ذِن پیشنهاد می‌کند که ما کار را کاملاً وارونه کنیم و پایگاه‌مان را اول از خود تجربه‌ی ذِن شروع کنیم و بعد از دیدگاه خود این تجربه به مشاهده‌ی اشیا، یعنی جهان بودن و نبودن، پردازیم. این آن چیزی است که شاید بتوان آن را دیدگاه مطلق نامید. به این ترتیب، نظم متعارف اشیا وارونه می‌شود: آن‌چه مثبت بود منفی می‌شود، و آن‌چه منفی بود مثبت می‌شود. «تهیت»، واقعیت است و «واقعیت»، تهیت است. گل سرخ دیگر سرخ نیست، و برگ‌های بید دیگر سبز نیستند. ما دیگر بازیچه‌ی کَرَمه<sup>۸</sup>، بازیچه‌ی «علت و معلول»، بازیچه‌ی زاد و مرگ نیستیم؛ ارزش‌های جهان متغیر دیگر ارزش‌های پاینده نیستند؛ آن‌چه را که دیدگاه این جهانی خوب یا بد می‌دانیم نه خوب است و نه بد، چون که فقط ارزش نسبی دارد. منطقاً هم تضاد بودن و نبودن فقط برای دانش نسبی ما و برای فهم نظری ما خوب است. پس از تجربه‌ی ذِن، اشیا کاملاً به شکل نوی نظم می‌گیرند، یک تغییر کامل انجام می‌گیرد و حاصل کار، تفکر و نظاره کردن.

کلی در یک جهان نسبی، تغییرات و کثرات است. شاید بتوان این را به طریقی معنای «نه هیچ پرده‌یی، نه هیچ نگاره‌یی نمی‌تواند حق آن را ادا کند» دانست.

۱۰

آیا می‌توانیم بگوییم که ذن نوعی نظاره‌ی عرفانی، به زندگی و جهان را تعلیم می‌دهد؟ پیش از این که به این سوال جواب بدهیم، بگذارید نکته‌ی دیگری درباره‌ی ذن گو و گوسو بگوییم، که سخت با مشکل بودن و نبودن سر و کار دارند. وقتی که ذن گو از گوسو درباره‌ی شکستن درخت و پژمردن پیچک پرسید، گوسو مؤکداً گفت «تو در دام خودت گرفتار شده‌ای». حقیقت این است که تجربه‌ی ذن به تنهایی کافی نیست؛ اگر بناست این تجربه قابل انتقال باشد، هم به دیگران و هم به خود شخص، باید روشن و با آگاهی ذن یا دیالکتیک ذن پرورده شده باشد. به بیان دیگر، لازم است که این تجربه عقلانی شود، پس باید بیان روشنی پیدا کند. می‌خواهد خود را بیان کند، از خود آگاه باشد؛ و ذن برای این کار یک راه مخصوص به خود دارد، راهی کاملاً یکه باز کرده است، که می‌توان گفت راهی است مطلقاً یکه. جایی که هیچ پرده‌یی و ترسیمی نمی‌تواند یک جهان کامل تجربه‌ی ذن را ترسیم کند. چه گونه می‌توان از بودن و نبودن، از درخت و پیچک، از زاد و مرگ، از اضداد، از ماندن در جهان و تعالی، از نابودی و ساختن، از شکستن و پژمردن و نیست شدن سخن گفت؟ همه‌ی این تصورات و مقولات، ابزارهای بسیاری‌اند که ما در این جهان کار و کردار برای آسایش خودمان ساخته‌ایم؛ اما اگر ندانیم که چه گونه به مقتضای حال از آن‌ها استفاده کنیم، به ضد ما

بر می گردند و ما را به دام می اندازند؛ یعنی ما اسیر و برده ی آن ها می شویم. اگر تجربه ی ذن خوب روشن نباشد ابزار آسیب می شود. این تجربه، شمشیر دو دم است، مستلزم رفتار دقیق است و در این رفتار، ذن سنت خود را دنبال می کند، سنتی که اول در فلسفه ی آیین بودای مهاییانه پیدا شد و بعدها توانست با جریان روان شناسی چینی بجوشد.

## ۱۱

روشن نیست که آیا ذن را می توان عرفان دانست یا نه. عرفان، آن گونه که در غرب فهمیده می شود، عموماً با یک ضد شروع می شود و با اتحاد، یعنی یکی شدن و یا همان شدن پایان می گیرد. اما در ذن نه اضدادی هست، و نه یکی شدن یا اتحادی. اگر تضادی باشد، ذن آن را همان طور که هست می پذیرد، و سعی نمی کند که آن را یگانه کند. ذن به جای آن که با دوگرایی یا چندگرایی (یا، تکثرگرایی) شروع کند می خواهد که ما یک تجربه ی ذن داشته باشیم، و او با این تجربه در یک جهان چینی پژوهش می کند. درست است که ذن مصطلحات مهاییانه را پذیرفته اما تمایل اش به این سواست که به اشیا و رویدادهای ملموس توجه کند. آن ها را به یکی بودن — که یک انتزاع است — کاهش نمی دهد. وقتی همه چیز به یکی بودن فرو کاسته شود آن وقت این سوال مطرح می شود که این یک به چه چیز فرو کاستنی است. اگر همه از خدا می آیند، در خدا زندگی می کنند، و به خدا باز می گردند، ذن می خواهد بداند که این خدا کجاست یا کجا زندگی می کند. اگر کل جهان، با تمام کثرت هایش مجذوب برهنمن<sup>۹</sup> می شود، ذن از ما می خواهد که جای برهنمن را مشخص

کنیم. اگر روح پس از تن باقی می ماند، ذن می خواهد که شما جای روح را مشخص کنید و آن را پیش روی ما بگذارید.

از استادی پرسیدند که پس از مرگ اش او را کجا باید جست، گفت «چون در بیابان بر پشت من بنشینید، اندام های ام یک راست به آسمان اشاره می کنند!» روزی از استاد دیگری درباره ی تغییرناپذیری نیروانه پرسیدند، گفت «برگ های فروریخته ی رود روان را دنبال می کنند در حالی که ماه پاییزی بر فراز قله ی تنها بالا می آید.» استاد دیگری ظاهراً به قصد وعظ به کرسی نشست، اما هنوز ننشسته بود که ختم موعظه را اعلام کرده خدا حافظی کرد. مدتی بعد گفت «اگر کسی هست که هنوز نفهمیده، بیاید بیرون» رهروی به طرف استاد رفت و تعظیم کرد، و استاد در حالی که صدایش را بلند می کرد، گفت «چه دردناک است!» رهرو ایستاد و می خواست سوآلی مطرح کند، که استاد داد زد «هو!» و بیرون اش کرد. روزی رهرو دیگری نزدیک شد و گفت «شگفت انگیزترین کلمه (که برترین حقیقت را بیان می کند) کدام است؟» استاد فقط گفت «چه می گویی؟». با بررسی دقیق تمام این موندوها، کجا می شود نشانه های عرفان را در ذن پیدا کرد؟ این استادان به نیستی یا استغراق خود در یک مطلق، یا ریختن جهان در قالب اعماق نیروانه اشاره نمی کنند.

عارفان، عموماً در این صفت خدا توافق دارند: «خدا» شناسه ی | یا، موضوع | فهم انسان نیست. او کاملاً فراسوی شناخت است، و انسان هر چه از او بگوید نادرست است. اکهارت در موعظه یی می گوید «آرام باشید؛ و در



باب خدا ( یعنی، الوهیت ) یاوه نگویید، زیرا که هر چه شما در کلمات از او بگویید دروغ است و گناه است. « اگر من بگویم خدا خوب است، این درست نیست؛ زیرا که آن چه خوب است می تواند خوب تر شود، و آن چه می تواند خوب تر شود می تواند خوب ترین شود. حالا این سه چیز ( خوب، خوب تر، خوب ترین ) از خدا دورند، چون او برتر از همه است. «، یعنی، برتر از همه ی این گونه تمایزات. پس هیچ کلمه یی که از تمایزات یا صفات می گوید نمی توان از الوهیت سخن بگوید. نام های مطلوب اکهارت این ها هستند: « الوهیت بی کلام »؛ « هیچ بی نام »؛ « الوهیت عریان »؛ « آسایش بی جنبش »؛ « بیابان ساکت که کسی در آن خانه ندارد. »<sup>۱۰</sup>

شخص هر اندازه که عرفانی باشد نمی تواند از کاربرد اصطلاح «خدا، یا « الوهیت » یا یک مفهوم مشابه همتراز با آن خودداری کند. اما در مورد ذن چنین نیست. ذن از اصطلاحات انتزاعی می پرهیزد، و این کار ضرورتاً حساب شده صورت نمی گیرد بل که اجتناب ناپذیر است. وقتی درباره ی چنین اصطلاحاتی سوآل کرده می شود، استاد ذن آن را دور می ریزد، به پرسنده می فهماند که این ها هیچ تأثیر مستقیمی در زندگی ندارند. زوئیگان شیگن از گان تو ( ۸۲۹-۸۸۷ ) پرسید، « خرد جاودانه ی آغازین چیست؟ » گان تو: « جنبنده! »

زوئیگان: « وقتی جنبنده است درباره اش چه می توان گفت؟ »

گانتو: « دیگر خرد جاودانه ی آغازین نیست. »

زوئیگان مدتی به فکر فرو رفت. گان تو به دنبال اش گفت، « وقتی که تصدیق می کنی هنوز در جهان حسی؛ وقتی که نمی کنی، در اقیانوس زاد و مرگ فرو می روی! »

گان تو نه می خواهد ببیند شاگردش با خرد جاودانه‌ی آغازین مانده و نه می خواهد که او از دیدن آن محروم بماند. می داند که ڏن نه اثبات است و نه نفی. و می داند که ڏن چینی. چیزها است. نه استادان ڏن عارف‌اند و نه فلسفه‌ی آنان عرفان است.<sup>۱۱</sup>

۱۳

در این زمینه، پاسخ کاسان بامعنا است. او به سوالات گوناگونی که از او درباره‌ی بودا، دل، و حقیقت کرده‌اند به یک شکل جواب داده است. کاسان (ف. ۹۶۰) عادت داشت این عبارت از کتاب سوجو را به نام گنج مقدس (هوژوون) نقل کند که می‌گوید: «علم و سلوک را | مرتبه‌ی | شنیدن خوانند؛ نه - علم | مرتبه‌ی | تقرب است؛ و آنگاه که از این دو | مرتبه | بگذریم به | مرتبه‌ی | حقیقت می‌رسیم.»

رهروی نزدیک شد و پرسید «مرتبه‌ی حقیقت چیست؟»

استاد گفت «بلدم چه جوری طبل بزنم.»

روزی رهروی دیگر پرسید «نخستین اصل چیست؟»

«بلدم چه جوری طبل بزنم.»

باز روز دیگری رهرو دیگری پرسید: «من از «دل، بودا است.»

نمی‌پرسم، بل که می‌خواهم بدانم که مقصود از «نه دل، نه بودا» چیست.»

جواب استاد همان بود که پیش از این شنیدیم: «بلدم چه جوری طبل بزنم.»

روز دیگری رهروی پرسید «اگر مردی بیاید که بالاترین یافت را داشته

باشد با او چه رفتاری خواهی کرد؟» باز استاد دست از آن جواب دلخواه‌اش

نکشید و گفت: «بلدم چه جوری طبل بزنم.»

کاسان احتمالاً روزی رهرو طبال بود، و احتمالاً نه فقط می‌گفت « بلدم چه جوری طبل بزنم. » بل که عملاً هم در تمام مدت طبل می‌زد: « دو- کو- دونگ، دو- کو- دونگ! »

وقتی شما می‌گویید « این » یا « آن »، هر قدر هم که انتزاعی و کلی باشد، دارید « آن » یا « این ». جزیی را از کثرت‌ها جدا و منفرد می‌کنید، و به این ترتیب آن را یکی از آن‌ها می‌کنید. چون تا موقعی که ما همین ایم که هستیم، ( یعنی ) فقط « آن‌ها » یا « این‌ها »، کاری از دست‌مان ساخته نیست. تنها راه گریز از این پسرفت- بی‌انتها این است که عملاً طبل بزنیم، یا با کاسه‌ی برنج برقصیم یا با صدای بلند بخوانیم « لا- لا- لا! »

#### ۱۴

زن رهروی به نام ریوِتْسُو<sup>۱۲</sup> ما به دیدن ایسان ( ف. ۸۵۳ )، استاد-پیش‌کسوت رفت. ( عقیده بر این است که « ایسان » نام پس از مرگ ریوِتْسُو<sup>۱۳</sup> است که بنیادگذار یک زیرفرقه‌ی چینی- ذن در دای- یی- سان یا ایسان است. ) استاد چون او را دید که نزدیک می‌شود، گفت « ماده‌گاوپیر، آمده‌ای؟ » مثل این است که بگوییم « خانم مسنی مثل شما بهتر است که با خیال راحت بماند منزل و از این روزهای بلند بهاری لذت ببرد. چي شما را بر آن داشته که کلبه‌ی آرام‌تان را رها کنید؟ یک تزلزل تماماً نالازم! » اما زن رهرو گفت « فردا می‌خواهند در تای‌سان یک آیین دینی برگزار کنند؛ فکر می‌کنم که شما در آن شرکت خواهید کرد. » این فقط یک حکایت است، زیرا که تای‌سان در شمال است و هزاران لی با ایسان، که در شمال چین است، فاصله دارد. بنا بر این

زن رهرو چه طور از آن واقعه خبر داشت و ایسان چه طور می‌توانست به یک چنین مسافتی پرواز کند؟ گویا مقصود زن رهرو این بود که خودش می‌خواست در مراسم حاضر باشد حتا در آن طرف قاره‌ی بزرگ و آمدن او به این جا هیچ بود. او، هر قدر که پیر و سست‌اندیشه باشد، باز بانوی خودش است، همان طور که خورشید در سپیده‌دم در شرق بالا می‌آید یا همان طور که گربه در باغ می‌جهد که پروانه بگیرد. آیا تو نیز می‌توانی چنین معجزه‌یی بکنی؟ اما ایسان برای بیان استادیش راهی خاص خود داشت. روی زمین دراز کشید. مقصودش از این کار چه بود؟ آیا یک چرت آرام را به یک چنین سفر دور و دراز ترجیح می‌داد؟ آیا منظورش این بود که آرام دراز کشیدن همان قدر معجزه‌ی بزرگی است که به کارهای عملی زندگی پرداختن. آیا منظورش این بود که مطلق در دراز کشیدن و نیز در ایستادن و دست به کاری زدن فعال است؟ واکش زن رهرو به این چه بود؟ او بدون این که چیزی بگوید یا کاری بکند فقط ایسان را تنها گذاشت و به طرف خلوت گاه‌اش رفت.

معنای تمام این ماجرا چیست؟ احتمالاً من خیلی از اندیشه‌ی ذن‌مانند را در آن دیده‌ام. به جای آن، شاید بتوان آن را فقط قسمتی از زندگی روزمره دانست. میهمانی آمد؛ خوشامدش گفتند، و آن دو—میهمان و میزبان—از هر دری حرف‌های خوشایندی زدند، که یکی از آن حرف‌ها سور بزرگی است که در فلان دیر می‌دهند. استاد پیر از این دیدار لذت برد، اما چون خسته شده بود خواب‌اش برد، و میهمان بدون رعایت آداب دیگری رفت—این آن چیزی است که میان دو دوست قدیمی اتفاق افتاد. وقتی ماجرا تمام شد، ما خاطره‌ی خوشی از دوستی داریم، و ماجرا به خیر و خوشی تمام شد.

بیان کلی تری از این حکایت ایسان و ریوتسوما به دست می‌دهیم: ما در این جهان که پر از حوادث و وقایع است زاده می‌شویم، از میان آن‌ها می‌گذریم و تمام سعی‌مان را می‌کنیم، و وقت‌اش که برسد، با همه‌ی آن‌ها وداع می‌کنیم. اگر باید به پاک‌بوم رفت، خُب، خیر باشد؛ و اگر غیر این است، باز هم خیر باشد. ما از این نظر در بست تسلیم‌ایم، یا کاملاً فعالیم—همه‌ی این‌ها بستگی دارد به دیدگاهی که دوست داریم انتخاب کنیم. ذن نه چیزی به جمع کل واقعیت اضافه کرده، و نه سر سوزنی از آن کم کرده است. ذن بیش‌تر رآلیسم بنیادی است تا عرفان.

اما این جا باید یادآور شد که مقصود ذن نادیده گرفتن اندیشه‌های اخلاقی و آرزوها و احساس‌هایی نیست که ارزش زندگی را روی زمین تعیین می‌کنند. ذن اساساً به آن چیزی که بنیادی‌ترین و آغازین‌ترین است، و به چیزی که به زندگی‌های این جهانی ما مربوط می‌شود، علاقه دارد و آن را جایی می‌نشانند که به حق به آن تعلق دارد. فلسفه‌ی اخلاق، دین، علوم سیاسی، و سایر رشته‌های آگاهی انسانی، هر چیزی را که اختصاصاً به سپهر دوگانه گرای وجود تعلق دارد بررسی می‌کند، در حالی که هدف ذن در چنگ گرفتن چیزی است که شالوده تمام فعالیت‌های پدیده‌شناختی دل است.

رُودولف ئوتو، آن‌جا که به عرفان فیشته، همراه با عرفان اکهارت، اشاره می‌کند و آن را متفاوت از عرفان شَنگَره می‌داند، می‌نویسد: «رابطه‌ی حقیقی مردی که رستگار شده است برای فیشته چنین است، چنان که برای اکهارت

چنین بود: دانستن این که او با یک، یک، [و] با حیات، زندگی است، نه متحد بل که مطلقاً یگانه، و در عین حال، ایستادن در این جهان کثرت و تقسیم، و نکوشیدن در انحلال آن، اما، نزد اکهارت، در آن دست یازیدن به درستکاری، و، نزد فیشته، در آن به کمال رساندن کردار زنده‌ی فرهنگی اخلاقی، و بدین سان نزد هر دو آموزگار آوردن بودن و حیات به همین جهان نبودن و مرگ. او باید این کار را به طریقی بکند که تملک متعالی او خود همان سرچشمه‌ی قدرت و نیروی وادارنده‌ی به فعالیت فرهنگی و اخلاقی باشد. ۱۴

می‌بینیم که حتا بنیاد فلسفه‌ی اکهارت و فیشته نیز بر دویی بودن و نبودن، زندگی و مرگ، وحدت و کثرت نهاده شده است. درست است که گاهی به نظر می‌آید که از آن تضاد گذشته‌اند، اما چون اندیشه‌شان در درجه‌ی اول حول یک محور دوئیانه می‌گردد، باز پس از آن که دوری در میدان به اصطلاح عرفانی یکسانی (یا، همانی) زدند همیشه به آن تضاد باز می‌گردند. از سوی دیگر، ذن همیشه خود را در چینی چیزها نگه می‌دارد، که آن جا این جهان کثرت و تمیز در عین حال همان جهان متعالی تهیت (شَوَیْتَا)، و ناتمیز (اَوِیکَلَه) ۱۵ است. بنا بر این، ذن حسودانه سعی می‌کند که آگاهی ما را حنظ کند مبادا که به این سو یا آن سو متمایل شود. این یک توازن حساب شده نیست. ذن شاید در ابتدای حیات اش چیزی از این نوع بوده، اما هدف تربیت اش فراتر رفتن از تمام چنین چیزهای تصنعی و واداشتن اصل چینی به مؤثر کردن فعالیت خاص آن است.

روزی هوفو کو ( ف. ۹۲۸ ) و چو کی ( ۸۵۳-۹۳۲ ) در کوهستان قدم می زدند. هوفو کو به کوه اشاره کرد و گفت « این جا را نگاه کن، دیگر چیزی جز خود قله ی مقدس نمانده! » چو کی پاسخ داد « بله، درست می گویند، اما افسوس! » زن بدش می آید که یک پای تجربه اش را کوتاه تر ببیند، چون که بی شک به یک آگاهی لنگ زن ختم می شود. اشاره ی چو کی به این بود.

از هیا کو جو ( ۷۲۰-۸۱۴ ) پرسیدند « عجیب ترین حقیقت جهان چیست؟ » گفت « من این جا تنهای تنها روی نوک قله ی دای یو نشسته ام. » رهرو به او تعظیم کرد، و هیا کو جو او را زد. این زدن بامعنا است، روح زن را نشان می دهد، چون که زن استقلال و تسلط بر نفس و آزادی از هر شکل یک سوئیگی را که به معنی خودداری و مقید بودن است، طلب می کند.

روزی رهروی از باسو ( ف. ۷۸۸ ) پرسید « اصل اول آیین بودا چیست؟ » او رهرو را زد و گفت « اگر این جور نمی زدمت، تمام عالم به من می خندیدند. » روز دیگری رهرو دیگری نزد او آمد و پرسید « غرض از آمدن بودی درمه از غرب چه بود؟ » باسو گفت نزدیک تر بیا تا بگویم. رهرو رفت جلو. باسو فرصت را غنیمت شمرد و کشیده یی به گوشش زد و گفت « حالا دیگر راز بر ملا شده. »

وقتی که از دیدگاه نسبت و دوگانه گرایی به این وقایع و حکایات زن نگاه کنیم به نظر بی معنا می آیند؛ اما وقتی که از درون به آن ها نگاه کنیم، گویی، پرسوناژ بزرگ، [ یعنی ] « زن »، که کلید تمام « اسرار » ی است که تاکنون نقل شده، ظاهر می شود. آن چه زن بیش از همه از آن بدش می آید واسطگی،

حساب‌گری، پُرس‌خنی، و سبک‌سنگین کردن فواید است. تا زمانی که ما ناظر، نظاره‌گر، منتقد، اندیشه‌ورز، واژه‌بار، دواًندیش یا یک‌آندیش باشیم بی‌واسطگی ناممکن است. تمام این خطاها موقعی اصلاح می‌شوند و دین موقعی ظاهر می‌شود که ما این فهم عام‌گذاری یا دیدگاه منطقی‌مان را رها کرده یک واگشت کامل بکنیم، موقعی که یگراست در کارکردهای اشیا همان طور که پیش و پس. حواس ما حرکت می‌کنند فرو رویم. این تجربه فقط موقعی دست می‌دهد که ما بتوانیم هوشمندانه درباره‌ی آگاهی دین سخن بگوییم، — آگاهی‌یی که این حکایات یا گفت و گوها، که وقایع‌نامه‌ی دین را می‌سازند می‌دهند، از آن ساخته شده‌اند.

۱۷

بنا بر این، دین عرفان نیست، گرچه شاید چیزی در آن باشد که یادآور عرفان باشد. دین، جذب یا استغراق، همان شدن، یا اتحاد نمی‌آموزد، زیرا که تمام این تصورات از یک مفهوم دواًندیشانه‌ی زندگی و جهان مشتق می‌شوند. در دین یک کل‌بودگی اشیا هست، که از جدا شدن یا تجزیه شدن به هرگونه تقابل یا تضادی خودداری می‌کند. چنان که آن‌ها می‌گویند، به یک میله‌ی آهنی می‌ماند که سوراخی یا دسته‌یی ندارد که به این سو یا آن سو تاب داده شود. هیچ جور نمی‌شود آن را به دست گرفت، به بیان دیگر، آن را نمی‌توان تحت هیچ مقوله‌یی درآورد. به این ترتیب، باید گفت که دین در تاریخ فرهنگ دینی و فلسفی انسان رشته‌یی یگانه است.

دین غالباً از یک برق آذرخش حرف می‌زند چنان‌که گویی در پرداختن به



مشکل‌های بنیادی زندگی به یک کنش لحظه‌یی یا غریزی ارزش می‌دهد. وقتی که شخص از شما درباره‌ی بوداگی یا خداگی می‌پرسد، شما پرسنده را می‌زنید و می‌گویید «عجب رهرو کله‌پوکی!» میان پرسیدن و زدن فرصتی از دست نمی‌رود، و شما شاید فکر می‌کنید که این بی‌واسطگی است، که ذن است. اما حقیقت خیلی از این دور است. ذن کاری به کار سرعت یا بی‌واسطگی به معنای سریع بودن ندارد. برق آذرخش اشاره است به سرشت واسطه‌نشور. یا، بی‌میانجی. تجربه‌ی ذن.

شاید بگویید که تجربه‌ی ذن نوعی شهود<sup>۱۶</sup> است که این اساس عرفان است. اما در کاربرد اصطلاح «شهود» باید دقت کرد. اگر فرض کنیم که در این واژه یک ضد وجود دارد، از هر نوعی که باشد، ذن این نوع شهود نیست، که شاید بتوان آن را ایستایش یا نظاره‌یی نامید. اگر تجربه‌ی ذن یک کنش شهود باشد، باید از شکل ایستا متمایز باشد، که می‌توان آن را پویا (دینامیک) یا کنشی خواند. شاید حکایات ذن که پس از این آورده می‌شود به شخص کمک کند که مقصود مرا از شهود پویا، که تجربه‌ی ذن است، بفهمد.

بنا بر این، این جا حکایت دیگری نقل می‌شود تا نشان دهیم که آگاهی ذن میل‌اش به چه سویی است. این‌ها را به طور گذرا از یک کتاب ذن برداشته‌ایم که معروف است به انتقال چراغ (ژا: کی توکو دتو روکو؛ چی: چینگ-ده چوان-دنگ لو).<sup>۱۷</sup> اگر از روی اندیشه و بدون جانبداری این وقایع را دنبال کنیم، شاید بتوانیم یک رشته‌ی نامریی را که از میان آن‌ها می‌گذرد لمس کنیم.

۱. روزی صاحب مقامی به دیدن گِن شا ( ۸۳۶-۹۰۸ ) رفت، که با یک ظرف شیرینی از او پذیرایی می کرد. مرد بلند پایه پرسید « می گویند که ما در حالی که داریم تمام وقت از آن استفاده می کنیم آن را نمی شناسیم. این « آن » چیست؟ » به نظر می آمد که گِن شا چندان توجهی به پرسنده ندارد، چون معصومانه یک تکه شیرینی برداشت و به آن صاحب مقام تعارف کرد. مرد صاحب مقام آن را خورد و سوآتش را تکرار کرد. استاد گفت « بفرماید! هر روز از آن استفاده می کنند، و باز آن را نمی شناسند! »

۲. روزی چو سا گفت تمام رهروان را در کشتزار جمع کنند. استاد گفت « شما همه در قدرت من سهیم اید. » رهروانی که داشتند کار می کردند گفتند « اگر این طور است، چرا ما همه باید در کشتزار کار کنیم؟ » چو سا سرزنش شان کرد و گفت « اگر شما همه کار نمی کردید، چه طور می توانستیم هیزم برای آشپزخانه مان جمع کنیم. »

۳. روزی نان سایی به دیدن سیّو ( ۸۲۲-۹۰۸ ) رفت. سیّو او را به دیدن گِن شا فرستاد. گِن شا گفت « یک استاد کهن می گوید «از این موضوع فقط من خبر دارم. » شما چه می گوئید؟ » نان سایی جواب داد: « شما می دانید که یکی هست که به دنبال شهرت نیست. » گِن شا گفت « پس این همه سختی کشیدن تان به چه دردی می خورد؟ »

۴. رهروی از گِن شا پرسید « خود من چیست؟ » گِن شا گفت « می خواهی با خودت چه کار کنی؟ »

۵. رهروی نزد گِن شا آمد و خواست بداند که او درباره ی اصل دُن چه می گوید. گِن شا گفت « شنوندگان من خیلی کم اند. » رهرو گفت « می خواهم مستقیماً از شما تعلیم بگیرم. » استاد فوراً گفت « مگر کُری؟ »

۶. روزی سیّو، با تمام رهروان در مزرعه کار می‌کرد، از قضا چشم‌اش به ماری افتاد. استاد که با یک چوب آن را بلند کرده بود با این حرف توجه همه را به آن جلب کرد که «ببینید، ببینید!» بعد با یک کارد آن را نصف کرد. گِن‌شا آمد جلو، و مار نصف‌شده را برداشت و پرت کرد پشت سر آن‌ها. بعد دنبال کارش را گرفت. انگار نه انگار که چیزی شده بود. همه غافل‌گیر شدند. سیّو گفت «چه جلد!»

۷. روزی گِن‌شارفت منبر، و مدتی ساکت نشست. بعد در آمد که «تمام مِهری را که من دارم بی‌چون و چرا به شما داده‌ام. می‌فهمید؟» رهروی دل به دریا زد و گفت «معنای سکوت کامل چیست؟» استاد گفت «حرف نزدن در خواب!» رهرو گفت: «استاد، لطفاً بفرمایید که سر و کار ما بیش از همه در ذن با چیست.»

استاد: «خیالبافی نکردن!»

رهرو: «من شاید دارم خیالبافی می‌کنم، اما شما چی؟»

استاد: «چه طور می‌توانی تا این حد احمق باشی که ندانی چی به چیه؟»

هر خواننده‌یی که در حکایاتی که در این فصل نقل شده دقیق شود خواهد دید که در ذن چیزی هست که هرگز در جای دیگری از تاریخ اندیشه و فرهنگ انسان با آن روبه‌رو نشده است. مسلماً با خردگرایی کافی شروع می‌کند چون، همان‌طور که دیده‌ایم، از چنین مفاهیم دینی-فلسفی مثل بودن و نبودن، صدق و کذب، بودا و نیروانه بحث می‌کند؛ اما موضوع بعد از این که شروع شد به

طور عجیبی به نامتظرترین جهت راه کج می‌کند، و گاهی به چیزی که به نظر می‌رسد نمایشی خنده‌آور است یا حتا به دعوا ختم می‌شود. در واقع، تاریخ ذن پر است از این گونه حکایات. کار کاملاً عبثی است اگر بخواهیم با معیار معمولی استدلال درباره‌ی آن‌ها قضاوت کنیم، چون آن معیار این جا کارایی ندارد. اما، شاید مردم کوتاه‌بین در آزمودن چیزی پافشاری کنند که این جا نباید آن را آزمود؛ تنگ‌نظرند و نمی‌توانند بفهمند که از دنیای آن‌ها هم پهناورتر دنیایی هست که فکرشان به آن قد نمی‌دهد. تنها همین حقیقت که ذن از روزگار بودی‌درمه و ئنو (هوئی-ننگ) و رین‌زایی در خاور دور رونق گرفته، و باز آن استادان و پیروان‌شان، رهروان و دیگران، به گسترده‌تر شدن افق روحی و تقویت آرمان‌های انسانی یاری‌های بسیار کرده‌اند، کافی است که ارزش عملی و سودمندی تجربه‌ی ذن را ثابت کند، از اعتبارش چیزی نمی‌گوییم.

این جا فقط این را می‌شود گفت که ذن محصول کاملاً یگه‌ی جان شرقی است، که تحت هیچ نامی تن به طبقه‌بندی نمی‌دهد. خواه [این طبقه‌بندی] فلسفه باشد، و خواه دین، و یا حتا بگو شکلی از عرفان، که در غرب عموماً از ذن چنین چیزی می‌فهمند. ذن را باید از دیدگاهی که تاکنون در میان فیلسوفان غربی ناشناخته بوده است مطالعه و تحلیل کرد. این مطالعه هم در فلسفه و علم دین، و هم در روان‌شناسی و مطالعات وابسته به آن بار و برپُر و پیمانی خواهد داد.

## یادداشت‌ها

1. Dai-i-San

۲. منظور نوعی پیچک است که در ژاپن به فُجی (fuji)، و در میان ما به نام فرانسوی گلیسین معروف است، و به انگلیسی ویستاریا (wistaria) خوانده می‌شود. م.

3. Sozan

۴. هر لی li در حدود دو و نیم میل است.

۵. conditioning

۶. kalpa دوران بسیار طولانی زمان.

7. *Essays in Zen Buddhism*, II (London: Luzac & Co., 1933), pp. 33-5.

8. karma

9. *Brahman*

10. Rufus Jones, *Studies in Mystical Religion* (London: Macmillan and Co., 1909), pp. 225-226.

۱۱. خواننده توجه دارد که سوزوکی با نمونه‌هایی که از اکهارت آورده، و چنان که پیش تر هم دیده‌ام، بیش تر مفهوم عرفان (mysticism) و عارف را در معنای مسیحی آن در نظر دارد. م.

12. Ryūtetsuma

13. Reiyū

14. *Mysticism, East and West*, Bertah L. Bracey and Richarda C. Payne, trans. (New York: The Macmillan Co., 1932), p. 230.

15. avikalpa

16. intuition

17. *Teitoku dentō roku / Ch'ing-te ch'üan-teng lu*



ناکامؤرا هاجیمه

## سیماهای بنیادی اندیشه‌ی حقوقی، سیاسی و اقتصادی ژاپن

۱. مقدمه

نمی‌توان در اندیشه‌ی حقوقی و سیاسی و اقتصادی یک ملت به بحث پرداخت  
اما مفاهیم اصلی فلسفی آن‌ها را در نظر نگرفت.

باید به این سه مشخصه‌ی بزرگ و سایر عوامل فرعی به مثابه‌ی سیماهای  
اصلی شیوه‌های تفکر توجه کرد:

۱. قبولِ فعلیت: ( الف ) ادراکِ مطلق در جهان نمود؛ ( ب ) این جهانی بودن؛



( پ ) قبول صفات طبیعی انسان؛ ( ت ) روح بردباری؛ ( ث ) لایه بندی فرهنگی؛ و ( ج ) ناتوانی روح نقد مستقیم.

۲. گرایش به تأکید یک شبکه‌ی اجتماعی خاص: ( الف ) تأکید نسبت‌های انسانی؛ ( ب ) رابطه‌های انسانی که بیش از فرد اهمیت دارند؛ ( پ ) نظر مطلق درباره‌ی سازمان اجتماعی محدود؛ ( ت ) احترام به اخلاق خانواده؛ ( ث ) تأکید نسبت‌های سلسله‌مراتبی پایگاه؛ ( ج ) برتری دولت؛ ( چ ) فرمان‌برداری مطلق از یک شخص خاص؛ ( ح ) امپراتورپرستی؛ ( خ ) منش بسته‌ی فرقه‌ها و محافل؛ ( د ) تأکید فعالیت در جامعه؛ ( ذ ) حساسیت به درون‌نگری اخلاقی؛ ( ر ) فقدان خودآگاهی در احترام دینی.

۳. گرایش‌های ناعقلانی: ( الف ) گرایش‌های نامنتقی؛ ( ب ) ناتوانی در توانش اندیشیدن از نظر نتایج منطقی؛ ( پ ) گرایش‌های شهودی و عاطفی؛ ( ت ) نبود توانش تشکیل تصورات پیچیده؛ ( ث ) علاقه به تصورات ساده و نمادین؛ ( ج ) ناتوانی در شناخت فرایندهای عینی.<sup>۱</sup> با توجه به چنین اندیشه‌ی حقوقی، سیاسی و اقتصادی، که مسأله‌ی تحت بررسی است، خصوصاً اولین و دومین این دسته از دیدگاه‌های بنیادی از اهمیت خاصی برخوردار است.

۲. حرمت نهادن به سرشت انسان در جامعه

ژاپنی‌ها به طور کلی مایل‌اند که مطلق را در جهان نمود یا در چیزی که عملی است جستجو کنند. در میان تمام طبایعی که معین و واقعی‌اند،

بی‌واسطه‌تر از همه به انسان همان طبیعت یا سرشت خود انسان است. بنا بر این، گرایش ژاپنی‌ها به این است که به تمایل طبیعی انسان حرمت والایی بگذارند. از این رو، می‌توانیم به تأکید بر عشق به انسان‌ها اشاره کنیم که یکی از برجسته‌ترین سیماهای شیوه‌های سستی تفکر ژاپنی است. این را شاید بتوان به عنوان دیدگاه طبیعت‌گرایانه‌ی حیات وصف کرد.<sup>۲</sup> این گرایش در میان شین‌تویی‌ها پدیدار بوده است. حتا اندیشه‌های بودایی را با ارجاع تنگاتنگ به مسایل عشق می‌آموخته‌اند، و حتا عشق سکسی را با اصول دین ناسازگار نمی‌دانند. گرایش به تعظیم سرشت انسان راه عشق به انسان‌ها را در زندگی عملی باز می‌کند.

گرایش به سوی انسان‌دوستی<sup>۳</sup> در میان ژاپنی‌ها سنت بوده است. عشق به دیگران به شکل صافی‌اش «نیکخواهی» یا «مهر» و «همدردی» (به سنسکریت، میتری، کرونا)<sup>۴</sup> است. این اندیشه با آمدن آیین بودا به ژاپن معرفی شد، و در آیین بودای ژاپنی تأکید خاصی بر آن شده است. سعی در کاربرد دین‌های جهانی در سیاست، فرمانروایان را واداشت که با مهر و همدردی به کار و بار مردم بپردازند، مثل نمونه‌ی آشوکا در هند (قرن سوم ق م). قانون اساسی شاهزاده شو‌توکو (۵۷۴-۶۲۲) بهروزی مردم را بزرگ می‌دارد و با آن‌ها همدل است. در این قانون اساسی، عام مردم جای مهمی در آگاهی طبقه‌ی حاکم دارند. این نقش نمی‌توانست در تاریخ بعدی از میان برود، و این روند را شاید بتوان به مثابه‌ی اولین گام توسعه‌ی تدریجی به سوی مردم‌سالاری دانست.

روح نیکخواهی را بوداییان موعظه نمی‌کردند. راهش را به آیین شین‌تو

باز کرد و با یکی از سه نماد الهی خاندان شاهی ژاپن همدم شد. این خاندان مدعی بود که بر شالوده‌ی معنوی نیکخواهی فرمان می‌راند. شوگون‌سالاری (حکومت) توکوگاوا (۱۵۷۱-۱۸۶۷) وارث این روحیه شد. نیکخواهی را نیز یکی از هنرها یا فضایل اصلی سامورایی‌ها به شمار آوردند؛ اینان دلیری و نیرومندی در تن را کافی نمی‌دانستند، بل که بر آن بودند که با مردم نیز مهربان باید بود.<sup>۵</sup> دانش‌مندان کُنفُوسیوسی ژاپنی سیاست نیز بر عشق به دیگران تأکید خاصی می‌کردند. کومازاوا بان‌زان، کُنفُوسیوسی مشهور دوره‌ی توکوگاوا، ژاپن را «سرزمین نیکخواهی»<sup>۶</sup> می‌نامید. این حقایق گواهی نیرومند بر این فرض است که هدف طبقه‌ی حاکم ژاپن نیکخواهی به مثابه‌ی آرمان اصلی آن بود.

در ژاپن پیش از بودایی، مجازات‌های ظالمانه کم نبود. امپراتوران رعایای شان را - مستبدانه - می‌کشتند.<sup>۷</sup> در موقع دفن امپراتوران، رعایای شان را دور گور آنان زنده به گور می‌کردند.<sup>۸</sup> چنین رسومی لغو شد، و پس از آمدن آیین بودا مجازات ظالمانه به ندرت وجود داشت. در دوره‌ی هی‌آن (۷۹۴-۱۱۹۲)، به مدت سیصد و پنجاه سال مجازات سخت اجرا نمی‌شد. اولین بار در طی عصر جنگ‌های داخلی (۱۱۳۸-۱۵۶۰) بود که تصلیب در تاریخ ژاپن دیده شد، که این احتمالاً ناشی از آمدن مسیحیت به این کشور است.

به نظر می‌رسد عشق به انسان‌ها بستگی تنگاتنگی با عشق به زیبایی‌های طبیعت دارد، که این همان قدر دیرینه‌سال است که خود مردم. این گرایش‌ها نشانه‌هایی است به مفاهیم بنیادی اندیشه‌ی حقوقی، سیاسی و اقتصادی ژاپنی‌ها.

### ۳. روح هماهنگی

همبستگی اخلاقی یکپارچه‌ی یک اجتماع را، در مقیاس یک جزیره، به مثابه‌ی آرمان اجتماعی ژاپن جستجو کرده‌اند، و این در جو روحانی جامعه‌ی ابتدایی ژاپن به طور شهودی احساس می‌شد. بعدها وقتی که پس از پایان گرفتن جنگ و جدال‌های میان قبایل گوناگون، دولت متمرکز تأسیس شد، بر «هماهنگی» به مثابه‌ی مهم‌ترین اصل اجتماع تأکید می‌شد. شاهزاده شو تو کو بر «هماهنگی» در مناسبات انسانی تأکید داشت. تعمق او در اولین ماده از قانون اساسی‌اش مدافع چنین هماهنگی بود: «بیش از هر چیز به هماهنگی احترام بگذارید؛ این را اولین وظیفه‌ی خود بدانید که از ناهماهنگی بپرهیزید. میل مردم به تعصب و ورزی است، چون کم‌اند کسانی که واقعاً روشن باشند. از این رو، کسانی هستند که از امیران و والدان‌شان فرمان نمی‌برند، و کسانی هم با همسایگان‌شان در جنگ‌اند. اما، هنگامی که مهران هماهنگ باشند، کهران دوست‌اند و در بحث امور همدستان‌اند، و | از این رو | نظرهای درست در باره‌ی کارها خود به خود پذیرفته می‌شود. آنگاه، کاری نیست که نتوان کرد.» برخی دانش‌مندان می‌گویند که این مفهوم هماهنگی (wa) از آیین کُنْفُوسیُوس گرفته شده بود، چون واژه‌ی وادر سخنان کُنْفُوسیُوس<sup>۹</sup> آمده است. اما واژه‌ی وادر آن کتاب در زمینه‌ی سلوک یا آداب‌دانی به کار برده شده است،<sup>۱۰</sup> و موضوع بحث هماهنگی نبود. از طرف دیگر، شاهزاده شو تو کو مدافع هماهنگی به عنوان یک اصل رفتار انسانی بود.<sup>۱۱</sup> به نظر می‌رسید که دید او مشتق از مفهوم بودایی نیکخواهی، یا همدردی، بود که باید آن را از مفهوم کُنْفُوسیُوسی‌اش متمایز داشت. انسان‌ها آماده‌ی تعصب و ورزی و

جانب‌داری‌اند. بی‌شک در اجتماع یا بین اجتماعات نزاع رخ می‌دهد. شخص باید بر چنین جدال‌هایی غلبه کند، و هماهنگی باید تحقق یابد، چنان‌که شاید یک اجتماع هماهنگ به شیوه‌ی آرمانی تشکیل شود. روح هماهنگی در تمام مواد این قانون اساسی تأکید می‌شود. هماهنگی میان امیر و رعیت، میان مهتر و کهنتر، میان عموم مردم، و میان افراد مکرراً تعلیم داده می‌شود. آموزه‌ی شاهزاده شو‌توک‌و این نبود که مردم صرفاً باید پیروی یا فرمان‌برداری کنند بل‌که باید در یک جو هماهنگی و وفاق بحث کنند تا به نظرهای درست برسند. بیش از همه بحث مشتاقانه را آرزو می‌کردند. اگر با احساس هماهنگی در باب امور بحث کنیم، از خشم دوری کنیم، مشکلات بغرنج خود به خود به شکلی درست حل و فصل خواهد شد. به این طریق تنها این امکان هست که تصمیم‌گیری‌ها در همایش‌ها گرفته شود.<sup>۱۲</sup>

در گذشته‌ی دور به شیوه‌ی مردم سالارانه به اداره‌ی یک همایش رسیده بودند. در اسطوره‌ها، که بازتاب جامعه‌ی آغازین ژاپن‌اند، خدایان در یک انجمن خدایانه در بستر یک رودخانه گرد آمدند. این سنت را شاهان بعدی دنبال کردند و توسعه بخشیدند. شاهزاده شو‌توک‌و خودکامگی را نفی می‌کرد و بر لزوم به بحث گذاشتن امور با دیگران تأکید می‌ورزید: «در امهات امور عموماً نباید تنها یک تن تصمیم بگیرد. باید با بسیار کسان دیگر رای زد. اما اهمیت امور خُرد کم‌تر است، و ضروری نیست که در آن باب با بسیار کس کنکاش کرد. باید بیم آن داشت که مبادا در امهات خطایی پیش آید. باید کارها را با کنکاش کسان بسیار به سامان آورد. تا نتیجه‌ی درست به حاصل آید.»<sup>۱۳</sup>

این روند پس از اصلاح تایکا (۶۴۵ م) به شکل فرمان توسعه یافت. در این فرمان خودکامگی پادشاه با این سخن که امور را نباید تنها یک فرمانروا حل و فصل کند نفی شده است. راه باستانی فرمان‌روایی، که در اسطوره‌های ژاپنی نشان داده شده، خودکامگی پادشاه یا سرور همه نیست، بل که [فرمان‌روایی] یک اجتماع خدایان در بستر یک رودخانه است. جایی که به عقیده عمومی احترام نمی‌گذاشتند، همایش نمی‌توانست با توفیق برگزار شود. بنا بر این، فرمان‌روایان بعدی می‌بایست روح آیین آغازین شین‌تو را ارث برده تکامل بخشند. این آرمان را امپراتوران در روزگاری که صاحب قدرت بودند حفظ کرده بودند. پادشاهی ژاپنی یا نهاد امپراتور به مثابه‌ی چیزی متفاوت از خودکامگی توسعه یافت.

پروفسور نورث‌راپ بر این نظر است هرگاه نزاعی در میان آسیاییان پیدا شود آن رانه با توسل به اصول حقوقی بل که از طریق دنبال کردن «راه میانه» یا حدّ وسط میان نظرهای مصمم منازعان، و از طریق پرورش و ترغیب به بی‌صورتی همه‌فراگیری که به طور شهودی احساس شده و میان انسان‌ها و اشیا مشترک است، حل و فصل می‌کنند.<sup>۱۴</sup> جیانگ مون-لین می‌نویسد: «حس حقوقی جدید به معنایی که غرب می‌فهمد در چین توسعه نیافت. تا می‌توانید از محاکم دوری کنید. بیایید دعوای مان را بدون مراجعه به قانون حل و فصل کنیم. بیایید سازش کنیم. بیایید یک فنجان چای بخوریم و با دوستان لب به لب چای بخوریم و سر مسایل گپ بزنیم.<sup>۱۵</sup> این دقیقاً وضعی است که ما در میان ژاپنی‌ها می‌بینیم. یک مثل معروف ژاپنی که همه آن را در عمل می‌فهمند می‌گوید «در هر دعوایی هر دو طرف را باید سرزنش کرد.»

اما این ناشی از بی احترامی ژاپنی ها به قانون نیست، بل که برخاسته از ملاحظات مالی و سایر چیزها است. اگر ناگزیر از رفتن به دادگاه باشند، وقت زیادی تلف خواهد شد؛ گاهی سال ها طول می کشد تا یک دعوا به سرانجامی برسد. باید وکیل بگیرند و کلی پول خرج کنند. حتا اگر در دادگاه برنده هم بشوند، چندان چیزی گیرشان نخواهد آمد. بنا بر این، با در نظر گرفتن همه چیز، توسل به اقدامات قانونی غالباً به سعادت و بهروزی طرفین درگیر و اطرافیان شان آسیب می رساند. هیچ گاه توده های ژاپنی برای وکلای رسمی دادگاه ها احترامی قایل نبوده اند، بل که غالباً از آن ها بدشان می آمده، چرا که می ترسیدند وکلا با استفاده از جهل به مسایل حقوقی سود جسته سرکیسه شان کنند. نویسنده شخصاً چند روشنفکر ژاپنی را می شناسد که در داخل کشور مدعی اند که تاجرند، اما وقتی که به خارج می روند وکیل اند. آنان موقعی که با ژاپنی ها کار می کنند می خواهند پایگاه شان را به عنوان وکیل پنهان کنند.

اما معنی این حرف این نیست که قوانین ژاپنی جانبدارانه اعمال می شود. معانی ژاپنی برای عبارات حقوقی یا قوانین - معین برای تمام انسان ها و موقعیت ها یکسان است. ابدأ فرقی وجود ندارد. با این همه، آن ها نمی خواهند همیشه به اقدامات قانونی متوسل شوند.

می توان زندگی اجتماعی خاص سرزمین و اقلیم ژاپن را علل عینی پدید آورنده ی یک چنین گرایشی در ژاپنی ها دانست.

هندو - اروپاییان آغازین چون چادر نشین بودند و اساساً از راه شکار زندگی می کردند، با اقوام بیگانه در تماس بودند. این جا مناسبات انسانی با رقابت شدید مشخص می شد. اقوام مدام در مهاجرت بودند؛ این نژاد بر آن

نژاد غلبه می‌کرد، و خود مغلوب دیگری می‌شد. در یک چنین موقعیتی، تنازع بقا نه بر اعتماد متقابل بل که بر یک نقشه و استراتژی عقلی بنا می‌شد. به نظر می‌رسد که این سیمای روانی حتا در زمان‌های جدید هم در غرب باقی مانده است.

از طرف دیگر، جامعه‌ی ژاپنی از اجتماعات کشاورزی محلی توسعه یافت. ژاپنی‌ها خیلی زود دست از زندگی چادرنشینی برداشتند و تخته‌قاپو شدند و به برنج‌کاری پرداختند. مردمی که از برنج تغذیه می‌کنند همیشه در یک محل می‌مانند. در یک چنین جامعه‌ی خانوادگی نسل بعد از نسل استمرار پیدا می‌کنند. شجره‌ها و خویشاوندی‌های خانواده‌ها در طی سالیان دراز چنان از سوی اعضا معروف و مشهور می‌شود که آن جامعه به مثابه‌ی یک کل، شکل یک خانواده‌ی تک را به خود می‌گیرد. در یک چنین جامعه‌ی، افراد بستگی تنگاتنگی با یک‌دیگر دارند و یک شبکه‌ی انسانی بسته را تشکیل می‌دهند. این جا فردی که اظهار نفس می‌کند احساس‌های دیگران را جریحه‌دار می‌کند، و به این ترتیب به خودش آسیب می‌رساند. ژاپنی‌ها یاد گرفتند که خود را با این نوع جامعه‌ی خانوادگی سازگار کنند، و شکل‌هایی از بیان ایجاد کردند که مناسب زندگی در یک چنین جامعه‌ی باشد. و این جا پرستش خدایان نگهبان و خدایان محلی رشد کرد. حتا امروزه هم گرایش نیرومندی در ساختار اجتماعی ژاپن به گرد آمدن حول چنین خدایان نگهبان و خدایان محلی هست. این گرایش عمیقاً در این مردم ریشه دارد، و به تأکید آن‌ها بر مناسبات انسانی، خصوصاً به روح هماهنگی یا اتحاد در جامعه انجامیده است: ژاپنی‌ها یاد گرفته‌اند که با نادیده گرفتن فرد، بیش از حد به پیوند انسانی‌شان اهمیت بدهند.



## ۴. مفهوم قانون

حتا در عصر واقعاً شین تویی. پیش از بودایی هم قانون‌گزاری در ژاپن وجود داشت. برای نمونه، گفته‌اند که امپراتور سِی مَو<sup>۱۶</sup> مرزها را معین و کشور را متمدن و قوانینی صادر کرد. او در اصلاح نام‌های خانوادگی و انتخاب نام‌های خوشایند نظارت داشت.<sup>۱۷</sup> قوانین ژاپنی‌های ابتدایی، و نیز قوانین تمام اقوام باستانی، قوانین رسم و آیین بود. گرچه جزییات این قوانین در دست نیست، احتمالاً دو اصل بنیادی — سلطنت پادشاهی و نظام خانواده — حتا در آن روزها هم بنیادی استوار داشته است. اما اکنون هیچ قانون مثبتی از آن روزگار را نمی‌شناسیم. با شاهزاده شو تو کو<sup>۱۸</sup> است که ما اولین بار چیزی از قوانین در معنای جدید آن می‌دانیم.

شاهزاده شو تو کو<sup>۱۸</sup>، که بنیادگذار واقعی دولت متمرکز ژاپن است، در سال ۶۰۴ م قانون اساسی هفده ماده‌ای اش را اعلام کرد. این اولین قانون‌گزاری در ژاپن بود که بیان مشخص، توسعه‌ی آغازین و خلاق، ژاپنی‌ها در آن روزگار بود، که برای مقاصدشان به قدر کافی از تمدن‌ها و اندیشه‌ی چین و هند اخذ کردند، و بیش‌تر مبتنی بر آیین بودا بود. می‌توان گفت که این قانون اساسی، ماگنا کارتای<sup>۱۸</sup> ژاپن است. قانون اساسی شاهزاده شو تو کو قواعد سلوکی را عرضه می‌کند که صاحبان مقامات حکومت، پادشاهی باید از آن فرمان ببرند، و از قضا بدین وسیله نشان می‌دهد که چه قدر به این قواعد نیازمند بودند. دانشمندان تأکید کرده‌اند که میان روح قانون اساسی شو تو کو و آن رژیم سیاسی که در اصلاح تایکا بنا نهاده شده دولت متحد ژاپن را پدید آورد، بستگی تنگاتنگی وجود دارد.

سرون تسان-گامپو<sup>۱۹</sup> شاه، بنیادگذار دولت متمرکز تبت، در قرن هفتم، در مقابل شاهزاده شو تو کو و قانون اساسی هفده ماده‌ی‌اش، قانون شانزده ماده‌ی خود را با نیت مشابهی، کمایش در همان زمان، اعلام کرد، و ما با نگاه کردن به گذشته‌ی دورتر در می‌یابیم که آشوکا شاه به نوشتن بسیاری از فرمان‌های سنگ‌نوشته و ستون‌نوشته فرمان داد و در آن‌ها احکام گوناگونی را، که تعدادشان ثابت نبوده، اعلام کرد. مشخصه‌ی مشترک همه‌ی این قوانین این است که به دستورهای اخلاقی به شکل نمایشی نزدیک می‌شوند، و این‌ها متفاوت از قوانین مثبت در عمل است.

قوانین مثبت بعداً رسماً ترویج شد. در ۶۷۱ م مجموعه‌ی‌ی از قوانین، که می‌گویند مرکب از ۷۲ مجلد بود، شکل گرفت؛ اما کل این قانون‌نامه از میان رفته است، و محتوای آن نامعلوم است. کار قانون‌گذاری در ۷۰۱ کامل شد. کل این قانون‌نامه، مرکب است از یازده مجلد قانون عمومی درباره‌ی سازمان حکومت، اداره‌ی کشور، و مناسبات خصوصی، و شش مجلد درباره قوانین جزا اعلام و تقویت شد؛ این معروف است به قانون‌نامه‌ی تای‌هو.<sup>۲۰</sup> این قانون‌نامه در سال ۷۱۸ بازبینی شد. قوانین تای‌هو، با بازبینی‌ها و افزایه‌های بسیار، به مدت پانصد سال، تا ۱۱۹۰، بر این ملت حکم‌روایی داشت. با استقرار رژیم فتودالی، خود شوگون‌ها قانون صادر می‌کردند؛ و با افزایش اقتدار آن‌ها قلمروی که قوانین تای‌هو در آن اعمال می‌شد کاهش یافت. در عصر جنگ‌های داخلی بسیاری از خداوندگاران فتودال به صدور مقررات خاص خود یا قوانین دودمانی خود می‌پرداختند. شوگون‌سالاری توکوگاوا (۱۶۱۵-۱۸۶۷) سعی می‌کرد که بنا بر رسوم از پیش موجود بر کشور

حکومت کند، و تا آن جا که ممکن بود، از ایجاد قوانین مکتوب دوری کند. تماس با ملل غربی و مطالعه‌ی تمدن آن‌ها پس از بازگشت می‌جی ( ۱۸۶۸ م ) ضرورت قوانین هماهنگ با جهان جدید را نشان داد. در ۱۸۸۲ قوانین جزا اعلام شد؛ و به دنبال آن در ۱۸۸۹ قانون اساسی اعلام شد و در ۱۹۰۰ هم قوانین مدنی. دو اصل بنیادی تا پایان جنگ جهانی دوم، مشخصه‌ی قوانین ژاپنی است: یکی سلطنت امپراتور و دیگری نظام خانوادگی. پدرسالار. در ۱۹۴۶، پس از تسلیم ژاپن، قانون اساسی جدید اعلام شد، و این دو مشخصه قانوناً لغو شد، اگر چه هنوز در عمل کارآیی دارد.

حرکت به سوی مفهومی کردن امور انسانی به زبان قوانین و مفاهیم، که کلی‌اند، تا حدی از سوی ژاپنی‌ها صورت گرفته است. مفهوم قانون کلی از همان آغاز در زمان شاهزاده شوئوکو پدید آمد: یعنی هنگامی که او گفت: « صمیمانه به سه گنج احترام بگذارید. سه گنج | یا سه گوهر | یعنی بودا، شرع ( دَرْمَه )، و انجمن رهروان ( سَنگه )،<sup>۲۱</sup> آرمان غایی همه‌ی زندگان و بنیاد فرجامین تمام کشورها را می‌سازند. آیا هیچ عصری یا قومی هست که نخواهد به این حقیقت احترام بگذارد؟ اندک کسانی هستند که واقعاً بدکارند. اگر آنان همه آن | سه گنج | را به درستی آموخته باشند آن را دنبال خواهند کرد. اگر به سه گنج پناه نبریم چه گونه می‌توان کژراهه‌های انسان‌ها را راست کرد؟<sup>۲۲</sup> این جا مفهوم یک قانون کلی یا جهانی را می‌یابیم که چیزی است و رای قوانین مبتنی بر پایگاه قیاسی معین فرد در خانواده‌ی پیوسته و خانواده در قبیله یا کاشت مربوطه‌اش. به قول شاهزاده، آیین یا « قانون »، « هنجار » تمام آفریدگان زنده است، « بودا » حقیقت. « قانون مجسم » است که « با خرد

یگانه شده»، سَنگه می‌شود. از این رو، بنابر تعلیم‌اش، هر چیزی که در یک اصل بنیادی به هم می‌رسند «آیین» یا «قانون» (شرع) خوانده می‌شود. احتمال می‌رود که سایر پادشاهان آسیایی که آیین بودا را پذیرفتند به همین شیوه فکر کرده باشند. اما، آشوکا به دَرَمَه متوسل می‌شود که در دین‌های گوناگون معتبر است، نه لزوماً فقط در آیین بودا. این‌جا، شاید به نظر رسد که میان آشوکا و سایر پادشاهان آسیایی، از جمله شاهزاده شوَتوکُو، یک فرق اساسی هست. اما با بررسی اندیشه‌های بنیادی که این حقایق تاریخی را تحقق بخشید، می‌بینیم که این‌جا چندان تفاوتی نیست. اما در مورد شاهزاده شوَتوکُو باید گفت که فقط یک نظام فلسفی وجود داشت، یعنی آیین بودا، که قوانین کلی یا جهانی را می‌آموخت. طبیعی بود که او آیین بودا را «آرمان‌غایی زندگان و بنیاد فرجامین تمام کشورها» بنامد. در مورد آشوکا، باید گفت که تمام نظام‌های دینی پیش از او بسیار توسعه‌یافته بودند، و دین‌های بسیار دیگری هم بودند که مدعی نظام‌های فلسفی جهانی بودند. بنا بر این، او می‌بایست دین‌های بسیاری را در نظر داشته باشد. وقتی این موقعیت را عمیقانه‌تر بررسی کنیم پی می‌بریم که گوهر آیین بودا مرکب از ادراک قوانین کلی است که همه‌ی دین‌ها و فلسفه‌ها این‌ها را آموخته‌اند، همان‌طور که در آیین بودای کهن و نیز مهاییانه دیده می‌شود. بنا بر این، به این نتیجه می‌رسیم که در ایدئولوژی آشوکا شاه و شاهزاده شوَتوکُو هیچ‌گونه فرق اساسی نیست. وجه مشترک آن دو در این بود که می‌خواستند قلمروشان را بر شالوده‌ی قوانین جهانی یا حقیقت عالم بنا نهند.

در اثر این مشخصه‌ی آیین بودا بود که، سوای آشوکا، نه شاهزاده

شوتوکو نه سرون تسان- گامپو شاه، هیچ یک ایمان های بومی اقوام شان را سرکوب نکردند، اگر چه هر دو به آیین بودا احترام می گذاشتند. از این جاست که آیین شین تو در ژاپن و دین بون در تبت، به عنوان دین های بومی این کشورها تا امروزه باقی مانده اند. در برمه [ میانمار ]، ایمان نات ها حتا امروزه هم در میان توده های مردم رایج است. با توجه به این روحیه می توان دریافت که چرا چنین فرمانی در عهد شاهزاده شوتوکو به این شکل صادر شد: « در عهد من، چرا از پرداختن به پرستش خدایان شین تو ی ها غافلیم. تمام صاحب مقامان من باید آن ها را از ته دل پرستند. »

در مقایسه ی این حقایق با موقعیت غرب یک تفاوت اساسی به چشم می خورد. برخی روشنفکران غربی می گویند که اقوام شرقی فرقی میان خوب و بد، درست و نادرست نمی گذارند. اما شاهزاده شوتوکو می آموخت که باید روح احترام گذاشتن به خوب و بیزار بودن از بد را در دل پرورد: « بداندیش را کیفر ده و نکوکار را پاداش. این است قانون والای کهن. پس، مگذار نه کردارهای خوب هیچ کس پنهان بماند، و نه کردارهای بد کسی، چون به چشم تو آیند، اصلاح نشده بگذرد. چاپلوسان و فریب دهندگان همچون سلاح پرتابی کشنده اند که کشوری را برمی اندازند، یا شمشیر برای اند که مردم را نابود می کند. »<sup>۲۳</sup> این روح را در آشوکا شاه هم می توان یافت. تأسف می خورد بر این حقیقت که دست یازیدن به خوب دشوار است، و بد کردن آسان است.<sup>۲۴</sup> وانگهی، شاهزاده نوشت « جنایات سبک را باید با قدرت نفوذ اصلاح کننده ی مان بپذیریم و جنایات سنگین را با وا گذاشتن آن به قدرت قهر نیرومندمان. » او در به کیفر رساندن شروران از توسل به زور روگردان نبود.

در بوشی دو ( راه جنگاوران )، که در دوره‌های بعد به مثابه‌ی یک « راه » خاص ژاپنی توسعه یافت و فلسفه‌ی سیاسی عملی ژاپنی‌ها به شمار می‌آمد، بی‌نهایت بر تمیز میان خوب و بد تأکید می‌شد و آن را به دقت رعایت می‌کردند. بوشی ( سپاهی ) نباید دست به هیچ کار پست یا نفرت‌انگیز بزند حتا به قیمت از دست دادن جان‌اش.

با ملاحظه‌ی این حقایق تاریخی، این سخن برخی دانشمندان که می‌گویند غریبان در تمیز سفت و سخت میان خوب و بد دقیق‌اند، حال آن‌که ملت‌های شرقی چنین نیستند، پذیرفتنی نیست.

##### ۵. ملی‌گرایی و منزلت امپراتور

غالباً گفته‌اند که اصول بنیادی و اخلاقی اقوام آسیایی اساساً مرکب از وظیفه‌ی فرزندی<sup>۲۵</sup> است. این سیمای تا حدی درباره‌ی ژاپنی‌ها درست است. در ژاپن، وفاداری به امیران در عصر فئودالی و وفاداری به امپراتور از روزگار بازمانده می‌جی به بعد نیرومندتر از وظیفه‌ی فرزندی بوده است.

مفهوم خاص ژاپنی. منزلت امپراتور و نهاد امپراتور بستگی تنگاتنگی با مفهوم بنیادی سستی. هماهنگی دارد. جو « هماهنگی » که میان امپراتور و رعایایش وجود داشته نهاد امپراتور را قادر کرده تا زمانی که این نهاد مشخصه‌ی تاریخ سیاسی ژاپن است باقی بماند. در کشورهای دیگر سلسله‌ها عوض شده‌اند. اما در ژاپن فقط یک دودمان یا خاندان پادشاهی فرمانروا بوده است که هیچ نام خانوادگی خاصی ندارد و این خود شاهده‌ی است بر قدمت دیرینه‌ی فرمانروایی آن. این دودمان در طول یک تاریخ طولانی بیش از دو هزار سال

هرگز برچیده نشده است. در گذشته امپراتور را به چشم فرزند بانو خدای خورشید<sup>۲۶</sup> نگاه می‌کردند، اما نه همراه با هول و هراس. در روزگار گذشته، شأن یک خدا بالاتر از شأن یک امپراتور بود.<sup>۲۷</sup> در ژاپن، اصالتاً شین تویی، پیش از آن که آیین بودا به آن جا برسد، به امپراتوری که با مردم مهربان بود به گونه‌ی مهرآمیز به مثابه‌ی یک پادشاه آرمانی حرمت می‌گذاشتند، چنان که در شخص نین توکو<sup>۲۸</sup> (۹۷۳-۱۰۵۳) دیده می‌شود. در دوره‌های بعد، شأن امپراتور بستگی تنگاتنگی با نظم سلسله‌مراتبی جامعه ژاپنی پیدا کرد.

آن چه شاهزاده شو توکو بر آن تأکید می‌کرد نسبت میان امیر (امپراتور)، صاحبان مقامات، و توده‌ی مردم در دولت متمرکز بود. اصل حاکم بر دولت، همان حسن سلوک، و اخلاق در معنای وسیع آن است. الگوی رابطه‌ی میان امپراتور، صاحبان مقامات و توده‌ی مردم از چین باستان گرفته شده بود، که از سوی کنفوسیوس‌گرایی دولتی تدوین شده بود، اما در خاک ژاپن کاشته شده بود. به نظر می‌رسد که این مفهوم بستگی تنگاتنگی با لغو مالکیت طایفه‌های بزرگ بر زمین و مردم داشت که در اصلاح تایکارخ داد. و این سبب شد که شالوده‌ی نهاد امپراتور سفت و سخت پا بگیرد.

اندیشه‌ی حرمت گذاشتن به شأن امپراتور خصوصاً در قانون اساسی شاهزاده شو توکو آشکار است. «در یک کشور نباید دو امیر باشد؛ مردم نباید دو مولا داشته باشند. پادشاه تنها مولای مردم سراسر کشور است.»<sup>۲۹</sup> این مرحله پیشگام مطلق‌گرایی نهاد بعدی امپراتور است، که مشخصه‌ی ژاپن بود. یک چنین شیوه‌ی احترام گذاشتن به منزلت امپراتور را به ندرت می‌توان در ادبیات غنی کهن چین و هند یافت. در غرب نیز، که مسیحیت در آن عامل مسلط بوده، پیدا کردن لنگه‌ی برای این دشوار است.

شکلی که مفهوم ژاپنی تأکید بر یک شبکه‌ی انسانی محدود خاص در فرجام کار به خود می‌گیرد، ملی‌گرایی است که بعد از بازگشت می‌جی پیدا شد. اما ملی‌گرایی ژاپنی ناگهان در دوره‌ی پسا-می‌جی پیدا نشد. از سر آغاز آن می‌توان در همان گذدشته‌ی دور نشان گرفت.

مفهوم برتری ژاپنی غالباً به گونه‌ی گستاخانه در مفهوم ملت خدایی بیان می‌شود. ما سخن زیر را از کیتاباتا که چیکا فوسا (۱۲۹۳-۱۳۵۴)، نویسنده‌ی شین‌تویی، داریم: «نیپون [ژاپن] بزرگ ما یک ملت خدایی است. نیانگان خدایی ما آن را بنا نهادند؛ بانو خدای خورشید فرزندان‌اش را بر آن داشت که دیرگاهی بر آن فرمان برانند. این خاص ملت ما است؛ مانند آن را هیچ ملت دیگر ندارد. از این جاست که ملت ما را «ملت خدایی» خوانده‌اند.<sup>۳۰</sup> مفهوم «ملت خدایی» را برخی بوداییان، مثل نیچی‌رن و استادان ذن پذیرفته‌اند.

اما آیین کُنفُوسیوس بهترین نظامی بود که شالوده‌ی نظری برای نظریه‌ی ملی‌گرایی فراهم آورد. باید به یاد داشت که آیین کُنفُوسیوس را، که چینی‌ها خیلی پیش‌تر آن را به عنوان نظریه‌ی رسمی دولت پذیرفته بودند، ژاپنی‌ها بدون کم‌ترین زحمتی پذیرفتند. تنها نکته‌ی مورد بحث مشکل تغییر امپراتوران نامناسب بود؛ اما حتا این نیز موجب اختلاف خاصی نشد. وقتی آیین کُنفُوسیوس به ژاپن معرفی شد، طبقه‌ی حاکم آن را مطالعه کردند تا آن‌جا که توانستند «صاحب‌مقامان حکومت و کُنفُوسیوسی شوند و به کشور خدمت کنند.»<sup>۳۱</sup>

این نگرش به سوی آیین کُنفُوسیوس در میان طبقات حاکم استمرار یافت، و در دوره‌ی توکوگاوا، آن را تمام مکاتب و دانشمندان منفرد



کنفوسیوسی از جمله ایتو جین سایی، یاماگا سوکو، یامازاکی آنسایی و مکتب می‌تو، با ارجاع خاصی به مفهوم دولت (کوگوتایی) <sup>۳۲</sup> تعلیم می‌دادند. آیین کنفوسیوس ژاپنی، همراه با ملی‌گرایی یا آگاهی به اقتدار مردم ژاپن، برتری خود را بر نظام‌های بیگانه‌ی اندیشه اظهار داشت.

اما، چون مفهوم کنفوسیوسی دولت مطابق نیازهای جامعه‌ی چینی تنظیم شده بود، طبعاً حاوی چند اصل بود که ملی‌گرایان تمام‌عیارتر ژاپنی نمی‌توانستند با آن موافق باشند. دولتی که منظور فیلسوفان چینی بود یک دولت نمونه‌ی ایدالیستی بود؛ از طرف دیگر، دولتی که ملی‌گرایان ژاپنی در اندیشه داشتند یک دولت عملی ژاپنی بود. به این دلیل بود که ملی‌گرایی ژاپنی، که از آیین کنفوسیوس تغذیه می‌کرد، سرانجام ناگزیر شد اقتدار این آیین را انکار کند. یوشیدا شویین، که بانفوذترین رهبر این جنبش در تأسیس دولت جدید ژاپن بود، در نقدش بر کنفوسیوس و مین‌سیوس اعلام کرد: «از اشتباه کنفوسیوس و مین‌سیوس بود که دولت‌های بومی خود را گذاشته به خدمت کشورهای دیگر درآمدند، زیرا که پادشاه و پدر در بنیاد یک چیزند. پادشاه خود را نابخرد و نادان خواندن و کشور بومی خود را رها کردن به قصد یافتن شاهی دیگر در کشوری دیگر به آن می‌ماند که شخص پدر خود را ابله بداند و از خانه‌ی خود به خانه‌ی همسایه برود که پسر همسایه شود. این که کنفوسیوس و مین‌سیوس چشم بر این حقیقت بستند هرگز قابل تأیید نیست.» <sup>۳۳</sup>

گرایش مشابهی را می‌توان به آسانی در فرایند جذب آیین بودا بازشناخت. بوداییان ژاپنی به دقت چنین آموزه‌هایی را انتخاب کردند که مناسب ملی‌گرایی‌شان باشد یا با آن سازگار باشد.

سوؤرنه- پرباسه- سؤتره و چند متن بعدی آیین بودای مهاییانه، به خلاف متن‌های آیین بودای آغازین، این نظریه را پیشرفت دادند که پادشاه پسر باشندگان خدایی (تَن‌شی، دیوّه‌پوتره)<sup>۳۴</sup> است که حکم آسمان دارد و آسمان نگهداری اوست. خاستگاه این نظریه را، که در ژاپن بسیار مقبول افتاد، در کتاب‌های حقوقی برهمنی می‌توان یافت که [بعدها] جامعه‌ی فئودالی قرون وسطای هند را نظم بخشید. بعدها، بوداییان هندی این نظریه را صرفاً یک اندیشه‌ی رایج جامعه به شمار آوردند. این نظریه مشخصه‌ی آیین بودا نبود. اما ژاپنی‌ها خصوصاً بر این اندیشه تأکید کردند.

دیدگاه آیین بودای هندی از زمان پدید آمدن‌اش، در زمینه‌ی دولت داشت دیدی محتاطانه بود. مثلاً پادشاهان را با راهزنان در یک گروه می‌گنجاند؛ می‌اندیشیدند که هر دو بهروزی مردم را به خطر می‌اندازند. بنا بر یک افسانه‌ی بودایی، مردم در گذشته‌ی بسیار دور یک رهبر مشترک انتخاب می‌کردند که می‌بایست ناظر بر مراقبت از مردم باشد، خوبان پاداش داده شوند و بدان به کیفر برسند. پادشاه از این (سلوک اجتماعی) پدید آمد. می‌گویند که بودا شاکیه‌مونی جمهوری و جیایی‌ها<sup>۳۵</sup> را به مثابه‌ی یک شکل آرمانی دولت ستود.

ژاپنی‌ها که آیین بودا را در یک مقیاس بزرگ پذیرفتند، اما، مفهوم آن را از دولت نپذیرفتند چرا که این در نظر آنان مخالف اندیشه‌ی بومی- «ساختار دولت» (کوکوتایی) بود. از یک طرف، یک نویسنده، یعنی کیتاباتا که چیکا فوسا، آماده بود که آیین بودا را به طور کامل بپذیرد اما، از طرف دیگر هم مشتاق بود که بر اهمیت خاندان سلطنتی به این شیوه تأکید کند

که: «نظریه‌ی بودایی [ دولت ] صرفاً یک نظریه‌ی هندی است؛ شاهان هندی شاید اخلاف پادشاهی بودند که برای بهروزی مردم انتخاب می‌شد، اما خاندان شاهی ما تنها خط مستمر و بی‌پایان خانواده‌یی است که از نیاکان آسمانی پدید آمدند.»<sup>۳۶</sup> هیرانا آتسوتانه (۱۷۷۶-۱۸۴۳)، یک رهبر متعصب شین‌تویی، کل نظریه‌ی هندی را درباره‌ی خاستگاه دولت نمی‌پذیرفت و آن را صرفاً تبیینی از خاستگاه «رؤسای هندی طوایف» می‌دانست.<sup>۳۷</sup>

از ارجاعات در اسناد تاریخی گرفته تا قصد قبول آیین بودا، پیدا است که ملاحظات به قصد حفاظت دولت از طریق دعا و آداب دینی از همان آغاز عامل مسلطی را در آیین بودای ژاپنی تشکیل می‌داد. غالب دیرهای ژاپنی در آن روزهای آغازین پرستشگاه‌هایی بودند که دولت آن‌ها را اداره می‌کرد. به این ترتیب حفاظت از دولت، که یکی از غالب‌ترین علائق اندیشه‌ی ژاپنی است، شالوده‌ی استواری در دین یافت. و این تقریباً شعار تمام مکاتب بودایی شد.

تاکنون از این مشکل از دیدگاه فلسفه و دین بحث کرده‌ایم. اما سیماهای برجسته‌ی ملی‌گرایی ژاپنی را شاید بتوان به این شکل خلاصه کرد: ژاپنی‌های گذشته بخش مهم و بزرگی از زندگی فردی‌شان را وقف دولت‌شان می‌کردند. ژاپنی‌ها از این نظر کمابیش تا جایی پیش رفته‌اند که هرگز هیچ ملت شرقی دیگری نرفته است. حدّ چنین سرسپاری، خود اولین سیمای ملی‌گرایی ژاپنی است.

سیمای دوم این است که ملی‌گرایی ژاپنی از دل‌بستگی به دولت خاص ژاپن تحول یافت. حالا راه‌های مختلفی هست که ملی‌گرایی در آن به عمل

در آید. می‌دانیم که چندین بار ملی‌گرایی را اندیش‌مندان چین و هند، و نیز در غرب، روشن‌گری کرده‌اند. اما ملی‌گرایی آن‌ها به طور نظری به دولت در معنای اعم علاقه داشت نه به دولت اخص آن‌ها. حالا ملی‌گرایی، از همان سرشت، گرایش به اطلاق آن به یک دولت در معنای اخص دارد. ملی‌گرایی در هند و در چین نظری بود. از طرف دیگر، در ملی‌گرایی ژاپنی دولت اخص ژاپن تنها معیاری بود که تمام داورهای بر شالوده‌ی آن نهاده شده بود. بی‌شک این، خصوصاً در گذشته، رابطه‌ی تنگاتنگی با گرایش عملی-تفکر ژاپنی به ندیده گرفتن کلی و تأکید ورزیدن بر یک شبکه‌ی انحصاری انسانی دارد. بنیاد طبیعی-علاقه‌ی انحصاری ژاپن به خودش وضع جزیره‌یی ژاپن است، که آب آن را از قاره جدا کرده است. ژاپنی‌ها فقط به ندرت هراس واقعی از اقوام بیگانه را تجربه کرده‌اند؛ آن‌ها وجود ملت‌های بیگانه را فقط به طور نامستقیم شناخته‌اند، مگر در جنگ جهانی دوم.

سلطه‌ی دولت بر زندگی فردی، به یک معنا، وضعی بود که برای شروع ژاپن به عنوان یک دولت مدرن در عصر می‌جی بی‌نهایت مناسب بود، حتا اگر فقط در فرم چنین بوده باشد. شخص می‌پندارد که برای ژاپن دشوار بوده است که این همه سریع به دولت مدرنی که امروزه هست تبدیل شود مگر آن که مردمش آگاهی نیرومندی از دولت داشته باشند. همان طور که تاریخ جدید غرب نشان داده، شکل‌گیری دولت یک شرط ضروری پیشرفت فعال ملت‌ها است. شاید بتوان گفت که وضع ژاپن، در این معنا، برای مدرن شدن مطلوب‌تر از کشورهای دیگر شرق باشد که تا این اندازه متحد نبودند.

برخی شاید این‌جا احساس نگرانی کنند. شاید بپرسند: آیا آگاهی ژاپنی

به دولت مقوله‌یی از گذشته نیست؟ آیا تجربه‌ی شکست در جنگ جهانی دوم ژاپنی‌ها را به این جا نکشانده که خود را افرادی بدانند که جامعه‌ی خود را می‌سازند و در اداره‌ی دولت مشارکت دارند تا این که «رعایا»ی امپراتور باشند؟ مایلیم فقط یک «آری» موقت به این سوالات بگوییم. باید به یاد داشت که این کشور دارد از مردم سرشار می‌شود. شبکه‌ی اجتماعات روستایی که تنگاتنگ هم شکل گرفته‌اند این سرزمین را می‌پوشانند. اقتصاد ملت چنان است که دولت باید هنوز بخش بزرگی از زندگی فردی را مهار کند. از این‌ها گذشته، از گذشته‌ی بس دور انگیزه‌ی پیشرفت این ملت در دودمان سلطنتی بوده است، هر چند که اکنون [این انگیزه] مثل گذشته چندان نیرومند نیست. علاوه بر این، احساس ژاپنی به دربار دوستانه بوده نه خصمانه، که در برخی کشورهای خارجی چنین بوده است، و طبقه‌ی حاکم غالباً در برخورد‌های‌شان با مردم کاملاً خیرخواه آنان بودند. با این همه، همیشه یک جو صمیمیت خانوادگی در کشور رواج داشته است. مثلاً، اصطلاحی مثل «دولت خانوادگی» را غربی‌ها، و حتا هندی‌ها یا چینی‌ها هم متناقض دانسته رد کرده‌اند. اما ژاپنی‌ها هیچ ناسازگاری‌یی در آن ندیده‌اند، بل که آن را خوب و معتبر دانستند. درست همان طور که دین شالوده‌ی تفکر اخلاقی هندی‌ها بود، خانواده شالوده‌ی اخلاق عملی چینی‌ها بود، همان طور هم دولت بنیاد تمام اندیشه‌ی ژاپنی‌ها بود. شیوه‌ی ژاپنی تفکر دارد تغییر می‌کند اما تفکر آن‌ها میراث یک سنت است. برای ژاپنی‌ها مهم است که به این امر توجه کنند که این سنت هرگز دوباره راه به یک فراملی‌گرایی غیرانسانی ندهد، بل که در آینده به یک همبستگی جهان‌شمول بیانجامد.

## ۶. فعالیت‌های اقتصادی در زندگی. این جهانی

این مسأله درخور مطالعه است که چرا چندین دهه‌ی پیش ژاپنی‌ها در میان بسیاری از کشورهای آسیایی در پذیرفتن تمدن جدید پیشرفته‌تر از همه بودند. در این زمینه، ضروری است اشاره کنیم به تأکیدی که بر فعالیت‌های اجتماعی به عنوان یکی از سیماهای شیوه‌ی تفکر ژاپنی می‌شود.

شیوه‌ی پدیده‌شناختی تفکر، که خود واقعیت را پدیدآورنده و جاری می‌داند، به طور سستی در میان ژاپنی‌ها چشمگیر بوده است. این شیوه‌ی پدیدآورنده و جاری تفکر با این تمایل تفکر که بر یک شبکه‌ی جزئی انسانی تأکید می‌کند سازگار است، که این یک شیوه‌ی دیگر تفکر است که به طور سستی در میان ژاپنی‌ها چشمگیر است. این دو عامل با هم ترکیب می‌شوند تا تأکید بر فعالیت‌های درون یک پیوند انسانی. مجسم را پدید آورد.

حقیقتی مشهور است که آیین آغازین شین تو بستگی تنگاتنگی با آیین‌های کشت در روستاهای زراعی داشت، و خدایان شین تویی به مثابه‌ی خدایان تولید صورت رمزی گرفته‌اند، و هنوز هم چنین‌اند.

ژاپنی‌ها در تماس با فرهنگ‌های بیگانه با فلسفه‌ها و دین‌های چینی آشنا شدند، و به خصوص آیین کنفوسیوس را پذیرفته جذب کردند. این آیین شیوه‌ی سلوک متناسب با یک شبکه‌ی انسانی مجسم را می‌آموزد. نظرهای لائوزه و جوانگ زه تمایل به یک زندگی گوشه‌گیری دارد که در آن شخص از یک شبکه‌ی انسانی خاص می‌گریزد و آرامش خود را در خلوت می‌جوید. این با ذائقه بیش‌تر ژاپنی‌ها جور نبود. در مقابل، آیین کنفوسیوس، و نه آیین دائو، اصولاً قواعد سلوک را مطابق یک نظام رابطه‌ی انسانی تعیین می‌کند.

اما، در مورد آیین بودا، مسائل خاصی پیدا شد. آیین بودا خود را تعلیم «دیگرجهانی» می‌داند. چهره‌های مرکزی در انجمن‌های بودایی رهروان مرد و زن بودند که مجاز نبودند درگیر هیچ‌گونه فعالیت اقتصادی یا این‌جهانی شوند.

در این میان، مختصات موضع‌شناختی ژاپن، که وسیعاً متفاوت از هند است، انسان‌ها را به این ملزم می‌کند که در داخل شبکه‌ی انسانی خاص به انسانیت خدمت کند. آموزه‌ی آیین بودای آغازین با چنین مقتضیاتی سازگار نیست. بنا بر این، چنین شد که آیین بودای آغازین و آیین بودای محافظه‌کار سستی را، که وارث تعالیم پیشین بود، با نام «هینه‌یانه» (گردونه‌ی کوچک) پست شمردند و رد کردند، در حالی که آیین بودای مهاییانه خصوصاً مطلوب‌شان بود و آن را پذیرفتند. برخی مکاتب آیین بودای مهاییانه، نه‌همه‌ی آن‌ها، مدافع یافت حقیقت مطلق در داخل زندگی این‌جهانی بودند. ژاپنی‌ها در قبول آیین بودا، خصوصاً شکلی را که چنین مشخصاتی داشت انتخاب کردند. و حتا به طور حساب‌شده هنگام قبول آموزه‌هایی که در اصل از این سرشت عاری بودند چنین خصلتی به آن‌ها دادند.

یک چنین روحیه‌ی در قبول آیین بودا به وضوح در شاهزاده شو توکو دیده می‌شود. «شروچی بر سه سوتره» ی شو مان کیو (شریمالا- دیوی سیمه‌اننده)،<sup>۳۸</sup> سوره‌ی یوئیماکیو (ویماله‌کیرتی-نیردیشه)<sup>۳۹</sup> و سوره‌ی هوگه کیو (سددرمه-پوندریکه-سوتره)<sup>۴۰</sup> یا سوره‌ی نیلوفر). در دو سوره‌ی اول، «پیش‌نشینان» [مؤمنان غیر رهرو] برای رهروان و مرتاضان موعظه می‌کنند، که این‌جا ترتیب کارها وارونه شده است. آنان فکر گرسن حقیقت را در

زندگی این جهانی می‌ستایند. و بنابر سوره‌ی سوم انتظار می‌رود که به تمام پیش‌نشینانی حرمت گذاشته شود که از روی ایمان یکی از آموزه‌های بودا را پیروی می‌کنند. نیت شاهزاده شو‌توکو این بود که بر تحقق آرمان‌های بودایی در داخل شبکه‌ی مجسم انسانی مردم تأکید کند در حالی که آن‌ها در زندگی این جهانی باقی می‌مانند. او جویای معنای مطلق در داخل سلوک عملی زندگی روزمره بود و بر کردارهای نوع‌دوستانه تأکید خاصی می‌ورزید و بر آن بود که بوداها و بوداسف‌ها باید در خدمت تمام زندگان باشند.

فکر مشابهی زیر تعالیم بعدی آیین بودای ژاپنی هست. بنا بر سای‌چو (دِن‌گیو دای‌شی، ۷۶۷-۸۲۲) هم پرستاران و هم پیش‌نشینان به آرمان مشترک می‌رسند. بنابر کوکایی (کو‌بو دای‌شی، ۷۷۴-۸۳۵، بنیادگذار آیین بودایی وَجَرَه‌یانه،<sup>۴۱</sup> ژاپنی، یعنی، آیین بودای خاص فهم)<sup>۴۲</sup> حرمت گذاشته شود، خرد مطلق را باید از طریق فعلیت تحقق بخشید. آیین بودای پاک‌بوم نیز در راستای همین خط توسعه یافت. بنابر فرقه‌ی جودو-شین، این نکته تأکید می‌شود که نه فقط موجودات زنده از طریق ایمان دینی‌شان (رو کردن به پاک‌بوم) نجات می‌یابند، بل که دلسوزی بزرگ نیز تمام کسانی را که گم شده‌اند (آنان که از پاک‌بوم باز می‌گردند) رستگار می‌کند. در طی دوره‌ی توکوگاوا، معروف‌ترین تاجران سیار-تومی، که با شوق و شور سراسر کشور را می‌گشتند، غالباً پیروان پرشور فرقه‌ی جودو-شین بودند و با روح خدمت به دیگران سفر می‌کردند.

تأکید بر شبکه‌ی انسانی همدوش تأکید بر تمام خدمات بهره‌آور انسان‌ها بود.



در کشوری مانند هند، که در آن شدت گرما، وفور باران موسمی، و باروری خاک با هم محصول پرباری پدید می آورند، بی آن که انسان کار چندان زیادی روی زمین کرده باشد، طبعاً بر اخلاق توزیع بیش از اخلاق تولید تأکید می شود. از این جاست که خیرات را بسیار مهم می دانند. برعکس در کشوری مثل ژاپن تولید اهمیت حیاتی دارد؛ پس، در پیشه های گوناگون بر اخلاق کار تأکید می شود. بنا بر این، حکومت و تولید نمی توانند با جنبه ی حقیقی واقعیت در تناقض باشند. به این ترتیب، برخی بوداییان ژاپنی به این جا رسیدند که به خصوص اهمیت مقدس کار بدنی را تشخیص دهند. این یک واقعیت تاریخی است که بوداییان سعی می کردند مستقیماً از طریق فعالیت های رفاهی گوناگون به سوی مردم بروند.

این سیما را می توان حتا در ادبیات ذن هم دید. دُوگِن، بنیادگذار فرقه ی سوتوی ذن، فکر می کرد که آیین بودا را می توان در داخل زندگی های حرفه یی جامعه ی دنیاورز تحقق بخشید. سُوژو کی شُوسان، استاد ذن، اهمیت مطلق را در دنبال کردن پیشه ی خاص هر کس می دید، یعنی یکی سپاهی است و آن دیگری برزگر، یا پیشه ور، یا بازرگان، پزشک، بازیگر، شکارگر، یا پرستار. چون به نظر او گوهر آیین بودا اعتماد کردن به خود، آغازین یا به «بودای حقیقی درون خود» است، و از آن جا که هر پیشه یی کنش «این» بودا است، دنبال کردن پیشه ی خاص خود اطاعت کردن از یک مطلق است. بنا بر این، به برزگران می آموزد: «برزگری چیزی نیست مگر کردارهای بودا.» به بازرگانان می آموزد: «امیال را رها کرده سود را یکدلانه دنبال کنید. اما هرگز نباید از سود لذت ببرید. به جای آن همه باید برای خیر دیگران کار کنید.»<sup>۴۳</sup>

گفته‌اند که چون گرفتاری‌های این دنیا در زندگی‌های قبلی از پیش تعیین شده باید خود را با کار سخت در پیشه‌اش آزرده، تا گناهان گذشته باز خریده شود.<sup>۴۴</sup> شایسته‌ی یادآوری است که بی‌درنگ پس از مرگ کالون، تصادفاً فکری مشابه فکر او تقریباً در همان زمان در ژاپن پیدا شد. اما حقیقت این است که این فکر هرگز تا سطح یک نهضت کاپیتالیستی دارای پیامد بزرگ رشد نکرد، و این نکته را باید در زمینه‌ی توسعه‌نیافتگی جامعه‌ی بورژای جدید ژاپن مطالعه کرد.

یک چنین نظریه‌ی دین نیز به نهضت دینی بیرون از آیین بودا در ژاپن بستگی دارد. برای روشنگری این نکته باید گفت که نهضت نینومیا سون‌توکو<sup>۴۵</sup> تمایل به عملی و فعال بودن دارد. آیین شین‌تو<sup>۴۶</sup> فرقه گراگرایش مشابهی به خود می‌گیرد. بنیادگذار تِن‌ری کیو<sup>۴۶</sup> می‌آموزد: «دل‌تان را صفا بخشید، سرگرم کارتان باشید، و با دل خدا راست باشید.»<sup>۴۷</sup> فرقه‌های نوپدید دیگر آیین شین‌تو غالباً در الگوی مشابهی قرار می‌گیرند.

احترام به کار در زندگی حرفه‌یی منجر به احترام زیاد برای چیزهایی شد که به عنوان ثمرات کار تولید می‌شد. خصوصاً احترام به مواد غذایی آشکار است.

این آموزش که ما باید از محصولات اقتصادی، که ثمره کار انسان است، مراقبت کنیم لزوماً محدود به دین‌های ژاپنی نیست؛ گویا مشترک میان غالب دین‌های جهانی است. اما، در هند یا کشورهای جنوب آسیا که لازم نیست انسان‌ها خیلی سخت کار کنند تا نیازمندی‌های روزمره‌شان را تولید کنند، به نسبت در مخالفت با حیف و میل کم‌تر گفته‌اند. این حقیقت را که خصوصاً بر

حفظ محصولات اقتصادی تأکید می‌کند باید در پرتو ویژگی موضع شناختی ژاپن بررسی کرد.

شکلی هم که اندیشه‌ی چینی در آن پذیرفته شد در تعبیر راه و رسم انسان‌ها رنگ‌گرایش فعالانه داشت. ایتو جین‌سای (۱۶۲۷-۱۷۰۵)، خصوصاً آن‌چه را که راه یا طریقت نامیده می‌شود، کوشنده و نماینده‌ی اصل رشد و توسعه می‌داند. هم بر این اساس بود که او نیست‌انگاری (نیه‌لیسم) لائوزه را رد می‌کرد. ئوکیو سورایی، که یک کُنْفُوسیو سی ژاپنی است، به طور مثبتی مدافع کوشندگی (آکتیویسم) بود و گرایش ایستای کُنْفُوسیو سی‌های دوره‌ی سونگ (۹۶۰-۱۲۷۹) چین را رد می‌کرد. ئوکیو آرام‌نشستن و عشق احترام‌آمیز در دل داشتن را که روش‌های تربیت روانی غالب کُنْفُوسیو سی‌های سونگ بود به این شکل دست می‌انداخت: «به آن‌ها که نگاه می‌کنم، به نظرم می‌رسد که حتماً قمار کردن هم بر این آرام‌نشستن و عشق احترام‌آمیز در دل داشتن برتری دارد.»<sup>۴۸</sup> نتیجه‌ی ضروری که از چنین روحیه‌ی گرفته می‌شود این است که توصیه‌ی یادگیری ئوکیو عملی بود که در زندگی عملی مفید است. و چنین بود آن اقلیم روحی که پرورنده‌ی نظریه‌ی اقتصادی دازیبی شوندایی<sup>۴۹</sup> (۱۶۸۰-۱۷۴۷) و فلسفه‌ی حقوقی میورا چیگگی<sup>۵۰</sup> (۱۶۸۸-۱۷۵۵) بود. در حالی که آیین کُنْفُوسیو سی چینی دوره‌ی سونگ بر آیین کُنْفُوسیو سی ژاپنی، که این در اندیشیدن به مشکل‌های متافیزیکی از آن پیروی می‌کرد برتری داشت، اما آیین کُنْفُوسیو سی ژاپنی توجه‌اش را به سیاست، اقتصاد و حقوق، که جنبه‌های عملی زندگی انسان بود، متمرکز کرد.

حقیقت این است که تنها ژاپن بود که در پیشرفت به سوی مدرن شدن، درست در سال‌های پیش از جنگ جهانی دوم سریع بود، در حالی که سایر کشورهای آسیایی عموماً کند پیش رفتند. این امر را می‌توان تا حدی به تأکید ژاپنی‌ها بر فعالیت‌های عملی، داخل شبکه‌ی انسانی نسبت داد.

حقیقت این است که اگر نظرهای دینی ژاپنی‌ها معنای مطلق را، که این شالوده‌ی زندگی تولیدی پیشه‌ها است، از دست بدهند به خطر بزرگی گرفتار می‌شوند که شاید به سادگی به سودگرایی صرف، فعالیت‌های سودجویانه انحطاط پیدا کنند. اما، در عین حال، باید به گرایش، حرمت نهادن، به شبکه‌ی انسانی اعتبار داد. اگر دین‌های ژاپن تا آن حد تقویت شوند که حقیقت دینی در آن‌ها موافق شبکه‌ی انسانی تحقق یابد،— شبکه‌یی که در آن واحد هم کلی و هم جزئی است، و از هر شبکه‌ی خاصی فراتر رفته همه‌ی آن‌ها را فرامی‌گیرد—، آن وقت و فقط آن وقت به یک معنای کلی و جهانی خواهند رسید.

سوال ۱: دکتر یوکاوا بر منش غیر عقلی تفکر ژاپنی تأکید کردند. اما حتا در روزگار فتودالی ژاپن، پیشگامان علوم جدید پیدا شدند، گر چه اینان چندان در غرب معروف نیستند. شما چه گونه نتایج مطالعات آنان را ارزیابی می‌کنید؟

سوال ۲: علوم نمی‌توانند چون علوم توسعه یابند، یعنی، در چارچوب علم تنها. آیا شما هیچ مانع اجتماعی می‌بینید که علوم را از توسعه‌ی آن در ژاپن بازداشته باشد؟

پاسخ: به طور کلی، تا آن جا که به حوزه‌ی مطالعاتی من مربوط می‌شود من با دکتر یو کاواوا موافقم. اما در زمینه‌ی تفکر منطقی ژاپنی‌ها کاملاً ناامید نیستم. مطالعات منطق بودایی در گذشته‌ی دور به ژاپن معرفی شد، تقریباً یک‌هزار و سیصد سال پیش. منطقیان بودایی تا حد زیادی فقط درگیر شرح و بسط آثار بنیادی شنکر سوامین و شارحان چینی بودند. اما مختصری از منطق بودایی هندی و چینی فراتر رفته بودند. مثلاً، آنان بین  $M$  و  $P$  در قیاس صوری فرق می‌گذاشتند، که این هر دو را گاهی در منطق چینی و هندی با یک واژه (پَکْشَه - دَرْمَتَا) بیان می‌کردند. در آن زمینه، در ژاپن  $M$  را شَوَبُو<sup>۵۱</sup> می‌نامیدند، و  $P$  را شَوَهُو<sup>۵۲</sup>.

## یادداشت‌ها

۱. این سیماهای در کتاب من: *Tōyōjin no shii hōhō* (شیوه‌های تفکر ملل شرق)، در ۲ جلد بحث شده است. (Tokyo: Misuzushobo, 1949)، ج ۱، صص ۳۷۸-۱. این کتاب زیر نظر مؤلف ترجمه شده و با نام *The Ways of Thinking of Eastern Peoples* به انگلیسی منتشر شده است.
۲. هاجیمه ناکامورا، «برخی سیماهای شیوه‌ی ژاپنی تفکر» در *Monumentu Nipponica, XIV, Nos. 3-4* (۱۹۵۹-۱۹۵۸)، ۳۱-۷۲.
3. humanitarianism
4. maitrī, karuṇā
۵. جزییات در کتاب من به نام جی‌هی (*Jihi*: مهر و همدردی) آمده است (کیوتو: هیپراکوجی-شوئین، ۱۹۵۶)، صص ۲۷۱-۲۵۸.
۶. کومازاوا بان‌زان، شوگی واشو (*Shūgi washo* مجموعه‌ی گفتارها)، ج X، ص ۱۱۱. (یک متن چاپی کهن، بدون تاریخ و بدون ذکر ناشر، محفوظ در کتابخانه‌ی دانشگاه توکیو).
۷. مثلاً داستان‌های «میه نو اُونِه» (*Mie no Uneme* ندیمه‌ی دربار میه) و داستان دو امپراتور کین سو و کی تایی، در کوچی‌کی، گزارش مسایل کهن، ترجمه باسیل هال چمبرلین. نشریه‌ی انجمن آسیایی ژاپن، ج X (توکيو: انجمن آسیایی ژاپن، ۱۹۰۶)، تکلمه، صص ۴۰۲، ۴۱۹، ۴۲۴، و مانند این‌ها.

۸. همین، صص ۲۱۳، ۲۱۵.

۹. سخنان کُنْفُوسیُوس، ۱ / ۱۲: «صله‌ی اعمال آداب حسن سلوک، یک آسایش طبیعی

است» این جا «آسایش طبیعی» ترجمه‌ی واژه‌ی چینی «وا» است در برگردان جیمز

لِگ، همراه با یادداشت‌های یوشیو نوگائری (توکیو، بونکی-شوتین، ۱۹۵۰)، ص ۴.

۱۰. در برگردان‌های چینی متن‌های بودایی، یک چنین واژگان فنی «واکیو» (wakyō)

(فرمان برداری حرمت آمیز) و «واگو» (هماهنگی، اتفاق) مکرراً به کار برده شده‌اند.

۱۱. قانون اساسی شاهزاده شوْتوکو، ماده‌ی ۱۰.

۱۲. چمبرلین، همان، ص ۱۱۲.

۱۳. قانون اساسی شاهزاده شوْتوکو، ماده ۱۷.

14. F. S. C. Northrop, *The Taming of The Nations*, ( New York: The Macmillan Co., 1953 ), p. 62.

۱۵. به نقل از نورثراپ، همان، ص ۱۲۶.

16. Scimu

۱۷. چمبرلین، همان، ص ۲.

۱۸. *Magna Charta*، یا منشور بزرگ آزادی‌های سیاسی و مدنی که در ۱۵ ژوئن سال

۱۲۱۵ میلادی در انگلستان از سوی کینک جان صادر شد. م.

۱۹. شکل تبتی این نام Sron-btsan-sgam-po (۶۳۰-۶۹۸) است که به شکل‌های

دیگری چون سرونک تسان-گامپو، و سرونک تسان-گامپو هم نوشته‌اند. م.

20. *Taihō Code*

21. sangha

۲۲. قانون اساسی شاهزاده شوْتوکو، ماده‌ی ۲.

۲۳. همان، مادهی ۶.

۲۴. فرمان ستون‌نوشته ۵.

25. filial piety

۲۶. شاهزاده شوتوکو، شومان گیو (Shōmangyō gisho) روشن‌گری شریماله دیوی

سیمهانده-سوتره)، ویراسته‌ی شین شو هانا یا ما (توکیو، ایوانامی شوتن، ۱۹۴۸)، ص ۳۴.

۲۷. چمبرلین، همان، صص ۱۶۱-۳۹۹.

۲۸. همان، ص ۳۳۶.

۲۹. قانون اساسی شاهزاده شوتوکو، مادهی ۱۲.

۳۰. در بیانیه‌ی مقدمه‌ی کیتا تا که چیکا فوسا، جین نو شو تو کی (Jinnō shōtōki)

گفتارهایی درباره‌ی شجره‌ی خاندان امپراتوری).

Kōchu Nippon Bungaku Taikci, Vol. XVIII (Tokyo: Kokumin Toshō Kabushiki Kaisha, 1925), p. 585.

۳۱. (منسوب به) سوگاوارا میچی‌زانه، کانکه بونسو (Kanke bunsō) کلیات کهن)، ج ۳.

همچنین در کیتانو بونسو (کلیات ایزدکده‌ی کیتانو)، ج ۲، ص ۲۴؛ و در کیتانوشی (تاریخ

ایزدکده‌ی کیتانو)، ویرایش و چاپ ایزدکده‌ی کیتانو، کیوتو، بدون تاریخ.

32. kokutai

۳۲. یوشیدا شوین، کومو تو کی (Kōmō tōki) روشنگری تعالیم کنفوسیوس و مین سیوس)،

ج ۱، در یوشیدا شوین، یوشیدا شوین ین شو (کلیات آثار یوشیدا شوین)، ج ۲،

ویراسته‌ی یاگاگوشیکین کیوبی کوکایی (کمیتة‌ی آموزش استان یا ماگوشی) (توکیو،

ایوانامی-شوتن، ۱۹۳۴)، ص ۲۶۳.

۳۳. deva-putra و tenshi، همان «بغ‌پور» یا «فغفور» زبان سغدی و فارسی کنونی است. م.



35. Vajjian

۳۶. جین نۆ شوئوکی، ص ۵۹۲

۳۷. هیراتا آتسوتانه، شوئوچو شوگو (*Shuutsujō shōgo* استهزای تعالیم بودا)،  
ویراسته‌ی ماکوتو ناگای (توکیو: کوبون دۇ، ۱۹۳۶)، ص ۴۱.

38. *Shōmankyō (Śrīmālā-devīsūhānanda)-sūtra*

39. *Yūimakyō (Vimalakīrti-nirdeśa)-sūtra*

40. *Hokkekyō (Saddharma-puṇḍarīka)-sūtra*

41. Vajrayāna

42. exoteric

۴۳. سوزوکی شۇسان، روانکیو (*Roankyō* عبور از پل بر پشت الاغ)، در دین مون هوگو  
شو، ج ۳، ویراستاران: کۇدۇ یامادا و دایکیو موری. (توکیو: کویوکان، ۱۹۲۱)، ص ۲۳۷.

۴۴. سوزوکی شۇسان، بانمین توکویو (*Banmin tokuyō* معنای تمام پیشه‌ها)، در همان،  
صص ۵۳۶ به بعد.

45. Ninomiya Sontoku

46. Tenrikyō

۴۷. یاسۇسادا هیانه، نیون شوکیوشی (*Nippon shūkyōshi* تاریخ دین‌های ژاپنی)  
(توکیو: سانکیو شوپانشا، ۱۹۲۵)، ص ۸۲۵.

۴۸. ئوگیو سورایی (*Ogyū Sorai*)، رونگو چو (*Rongo chō* یادداشت‌های انتقادی بر  
کتاب سخنان کُنْفُوسیوُس)، آورده شده در جُونِسی ایواهاشی، سورایی کِن کیو (*Sorai*  
*kenkyū* مطالعاتی در باب ئوگیو سورایی) (توکیو: بسکی-شویین، ۱۹۳۴)، ص ۳۰۰.

49. Dazai Shudai

50. Dazai Shudai

51. shūbō

52. shūhō



اؤئەدا یوشی فؤومی<sup>۱</sup>

## پایگاه فرد در فلسفه‌ی بودایی مه‌ایانه

### ۱. شیوه‌ی بنیادی تفکر در فلسفه‌ی بودایی

در فلسفه‌ی بودایی یک شیوه‌ی یگه‌ی تفکر هست که آن را در هیچ فلسفه‌ی دیگری نمی‌توان یافت. این شیوه یگه‌ی تفکر در همان آیین بودای آغازین به شکل کال و ساده‌یی وجود داشت<sup>۲</sup> که مشخصه‌ی خاص آن را نمی‌شد به وضوح تشخیص داد. بنا بر این در به روی چندین تفسیر مختلف باز بود. در نتیجه، مشکل می‌شد فهمید که از میان این تعبیرهای مختلف کدام یک درست است. در آیین بودای مه‌ایانه بود که این شیوه‌ی تفکر به شکل کاملاً روشنی

نمودار شد و در تعبیرهای مختلف بسته شد. از سوره‌های پرگیاپارمیتا، مادیمیکه، یوگاچاره، و ذن گرفته تا آیین بودای شین-شین‌ران، که روشن‌گر ایمان به آمیدا بودا است، تمام فلسفه‌های بودایی مه‌ایانه به استثنای یکی دو مورد<sup>۳</sup> همه این شیوه‌ی تفکر را دنبال کرده‌اند، و از آن‌جا که این شیوه‌ی تفکر را دنبال می‌کنند به سنت مه‌ایانه تعلق دارند. اگر بگوییم هر سستی که خود را از این شیوه‌ی تفکر کنار می‌کشد، اساساً گوهر کل دیدگاه‌اش را به مثابه‌ی فلسفه‌ی بودایی مه‌ایانه از دست می‌دهد، اغراق نگفته‌ایم. این که می‌گوییم تقریباً تمام فلسفه‌های بودایی مه‌ایانه از این شیوه‌ی تفکر پیروی می‌کنند به این معناست که سرچشمه‌ی آن‌ها در همان مفهوم حقیقت فرجامین (دزمه-کایه،<sup>۴</sup> یا کالبد حقیقت) است، یا از آن مشتق شده‌است.

احتمالاً این شیوه‌ی تفکر بودایی را نمی‌توان منطقی دانست، البته اگر منظور از کلمه‌ی «منطق» همان منطق ارسطویی باشد. اما به روشنی پیداست که این یک شیوه‌ی تفکر است و، اگر باید یک شیوه‌ی تفکر را که منحصر به بسیاری از ملت‌های آسیایی است، در معنای وسیع «فلسفه» بگنجانیم، آن‌گاه باید قائل به نوعی منطق شویم که ارسطویی نیست. شاید لزومی نداشته باشد که آن را «منطق» بخوانیم. اگر ما این‌جا خیلی ساده آن را یک شیوه‌ی یگه‌ی تفکر ندانیم و فوری تصمیم بگیریم که گزاره‌های آن معتبر نیستند صرفاً به این دلیل که در جهتی خلاف منطق ارسطویی می‌روند، با چنین تفکری محال است که فلسفه‌ی بودایی را بفهمیم. این شیوه‌ی تفکر حقیقتاً برای آن‌هایی دشوارفهم است که تربیت‌شان در فلسفه‌هایی است که شالوده‌ی تفکرشان بر منطق ارسطویی نهاده شده‌است. و ما چون این شیوه‌ی تفکر را در مطالعه یا

ملاحظه‌ی مسأله‌ی « پایگاه فرد »<sup>۵</sup> دنبال می‌کنیم این جا باید در نظر داشته باشیم که چرا فیلسوفان بودایی می‌بایست این شیوه‌ی تفکر را توسعه دهند. کانون مسائلی را که فیلسوفان بودایی می‌جسته‌اند خودِ حقیقی بوده است. آنان این خود حقیقی را تا مرزهایش دنبال کرده سرانجام توانستند آن را از طریق یک تجربه‌ی یگانه تحقق بخشند. بی‌شک خیلی از مردم و خیلی از فیلسوف‌ها فکر می‌کنند که شناخت ما از خودمان از راه خودنگری<sup>۶</sup> ممکن است. اما، اگر این را به دقت بررسی کنیم خواهیم دید که خودی که از طریق درون‌نگری گرفته شود یک خودِ مفهومی شده است و خودهای حقیقی ما، یعنی خود چنان که واقعاً هست، هرگز نمی‌تواند از طریق درون‌نگری گرفته شود. آن فلسفه‌هایی که فکر می‌کنند شناخت خود از راه درون‌نگری ممکن است خودشناسی<sup>۷</sup> را روی یک فرض بنا می‌کنند. مسأله این است که آیا یک چنین فرضی مجاز است یا نه. یکی از فیلسوفان برجسته‌ی ژاپن در نیمه‌ی اول این قرن، یعنی هاتانو سِی‌ایچی، درباره‌ی این خودشناسی چنین گفته است.<sup>۸</sup>

شناسه‌گر،<sup>۹</sup> همسوبا باز شناخت جهان عینی خود را نیز می‌شناسد. چنان که پیش از این گفته شد، شناسه‌ها [یا، اشیا] برون‌نهادده‌های<sup>۱۰</sup> شناسه‌گرند و حاوی عاملِ خودی‌اند که در آن‌ها نمودار می‌شود. شناسه‌گر آن را نمودار نمی‌کند مگر به شکل یک شناسه یا در شناسه‌ها. به این دلیل است که شناسه‌گر می‌تواند خودِ خویش را بشناسد. وقتی شناسه‌ها، یعنی، برون‌نهادده‌ها، یا تجلیات شناسه‌گر، رمزهای شناسه‌گر شوند: یعنی، وقتی که شناسه‌گر با خودِ خویش آشنا شود، و خود پنهان یا مرکزِ کنشِ شناسنده و خودِ نمودار شده یا خودِ شناخته از هم جدا شده رو در روی هم بیایستند، و در عین حال، یکسانی<sup>۱۱</sup> شان را نگه دارند یا دریابند، [آن‌گاه] شناسه‌گر خود را می‌شناسد ....

البته، هنگامی که ما به این شیوه حرف می‌زنیم یا فکر می‌کنیم، ناگزیریم که در سطح درون‌نگری بیایستیم. و هنگامی که عامل حیات تجربه را، یعنی حیات هستی واقعی را، از عامل درون‌نگری، یعنی محتوای تصویری، بازشناسیم میان این دو رابطه برقرار می‌کنیم. بنا بر این، اولی، یعنی هستی واقعی، هم شاید وارد محتوای شناخت ـ مفهومی شود. اما این همان دشواری است که شخص هنگامی که جوای سرچشمه‌ی تجربه است باید با آن روبه‌رو شود. اما این مشکلی است که شخص دیگر نمی‌تواند آن را در سطح درون‌نگری حل کند. این همان واقعیت بنیادی زندگی است، و راه دیگری جز بودن ـ در آن و زیستن از آن راه وجود ندارد. یک مشاهده‌ی دقیق‌تر، همان طور که در شناخت ـ خود دیده‌ایم، به ما نشان خواهد داد که از این‌ها گذشته، تمام دشواری‌های یکی دانستن ـ شناسه‌گر ـ واقعاً موجود پنهان با شناسه‌گر ـ تصویری نمودار شده به یک مقوله تعلق دارند. آن‌ها همه شاید به تساوی به چیزی تقلیل یابند که آن را یکسانی ـ متعالی ـ شناسه‌گر می‌خوانیم. این، یکسانی ـ شناسه‌گر ـ تجربه‌ی بنیادی و شناسه‌گر ـ درون‌نگری است، به بیان دیگر، یکسانی ـ شناسه‌گر ـ واقعاً موجود و شناسه‌گری که در ارجاع به مفاهیم در مرحله‌ی عینی آن‌ها نمودار می‌شود، یعنی، یکسانی ـ شناسه‌گر ـ شناسنده (شناسه‌گر ـ واقعاً موجود) و شناسه‌گر شناخته (شناسه‌گر ـ مفهومی ـ تصویری) است. بدین‌سان همان طور که این یکسانی در درجه‌ی اول به شکل یک پیش‌نیاز ـ درون‌نگری فرض می‌شود، یک مسأله ادراک نیست، بل که یک حقیقت بنیادی زندگی است که باید همان گونه که در آن زندگی می‌کنیم تجربه کرده شود.

دیدگاهی که در بررسی هاتانو از این مشکل بیان شده درست است، و پیشرفتی است به سوی یک بینش نافذ ـ وفادار به این حقایق ـ مادامی که ما

دیدگاه درون‌نگری را داریم نمی‌توانیم با هاتانو موافق نباشیم. اما اگر از دیدگاه فلسفه‌ی بودایی به مسأله نگاه کنیم می‌توان بررسی کرد که آیا «این یکسانی... که به شکل یک پیش‌نیاز درون‌نگری فرض می‌شود» را می‌توان بنا نهاد یا نه. به این دلیل می‌توان چنین کاری کرد که فیلسوفان بودایی در «شناخت» شناسه‌گر واقعاً موجود بدون تبدیل آن به یک محتوای مفهومی-تصوری موفق شده‌اند، و چون توانستند خود حقیقی را بشناسند، توانستند درست چیزی را بشناسند که یکسانی-میان دو شناسه‌گر را می‌سازد، یعنی شناسه‌گری که می‌شناسد و شناسه‌گری که در خودشناسی-خود حقیقی شناخته می‌شود.

سرشت یکسانی-میان این دو شناسه‌گر، یعنی شناسه‌گری که می‌شناسد و شناسه‌گری که در خودشناسی-خود حقیقی شناخته شده، چیست؟ چون شناسه‌گر واقعاً موجود خود را در خودشناسی-خود حقیقی می‌شناسد، آن‌چه می‌شناسد و آن‌چه شناخته شده هر دو همان خود واقعی‌اند- آن دو کاملاً یک چیزند. با این همه، چون کنش-شناخت بدین وسیله بنا نهاده شده، تمیز<sup>۱۲</sup> شناسنده و شناخته<sup>۱۳</sup> باید در داخل همین یک خود بنا نهاده شود. این حقیقت که همان یک خود وجود دارد و در عین حال تمیز شناسنده و شناخته هم هست یک تناقض منطقی است، اما برای آن که خودشناسی-خود حقیقی را بنا نهیم، یک چنین رابطه‌ی متناقضی باید بتواند برقرار شود. فیلسوفان بودایی بیش‌ترین سعی و هم‌شان را در واقع در بنا نهادن این‌گونه تجربه، و دریافتن یک شیوه‌ی تفکر گذاشته‌اند که از طریق آن می‌توان این تجربه را بیان کرد. وقتی آسنگه و وسوبندو از تمیز-بی‌تمیزی، یعنی شناخت-یافته‌ی پسین<sup>۱۴</sup>



حرف زدند، و موقعی که بای-جانگ هویی-هایی گفت «بیدار شدن به این جا-اکنون»، مقصود همین تجربه‌ی یافت-خود حقیقی-واقعی بود. «کمال فراشناخت» (پرَگیا پارَمیتا)-ناگار جونه چیزی جز این تجربه نیست. این تجربه موقعی بنا نهاده می‌شود که تمیز میان شناسه گر و شناسه در کار نباشد، یعنی موقعی که شخص از تجربه‌ی بی‌تمیزی (نیرویِ کَلَه) <sup>۱۵</sup> گذشته باشد. آن چه در این تجربه‌ی بی‌تمیز یافته می‌شود «شناخت بنیادین» <sup>۱۶</sup> خوانده می‌شود. <sup>۱۷</sup> وقتی این شناخت بنیادین بسط بیش‌تری پیدا کند و تمیز شناسنده و شناخته پیدا شود، اگرچه بی‌تمیزی‌اش را از دست نمی‌دهد، دریافت-خود حقیقی بنیاد می‌گیرد. این آن چیزی است که آسنگه آن را «شناخت-یافته‌ی پسین» می‌نامد.

چون این رابطه‌ی همزمان-میان بی‌تمیزی و تمیز-شناسنده و شناخته از نظر منطقی تناقض دارد، سرشت آن کاملاً فرق دارد با آن یکسانی که می‌بایست از دیدگاه درون‌نگری به مثابه‌ی یک پیش‌شرط-خودشناسی فرض شود. وقتی که می‌بینیم این بی‌تمیزی چنان ساختار پیچیده‌یی دارد که تناقض را هم در بر می‌گیرد، می‌توان گفت که یکسانی‌یی که از دیدگاه درون‌نگری لزوماً به مثابه‌ی یک پیش‌شرط-خودشناسی فرض شده [یکسانی | حقیقی نیست. به بیان دیگر، میان شناسه گر مفهومی-تصوری و شناسه گر-واقعاً موجود (شناخته از طریق درون‌نگری) نمی‌تواند یکسانی برقرار شود، و روشن است که از اولی (شناسه گر مفهومی-تصوری) دومی (شناسه گر واقعاً موجود) نمودار نمی‌شود.

«پرَگیا» (اصطلاحی که ناگار جونه به کار می‌برد، یا «شناخت یافته‌ی

پسین » (که عبارت آسنگه و وسوبندو است)، شناختی است که بر جستجو و یافتن خود حقیقی بنا شده است. در این شناخت، انسان می‌تواند نه فقط خود واقعاً موجود را چنان که هست بشناسد، بلکه هر چیز جهان را نیز چنان که واقعاً هست می‌شناسد. به این دلیل چون شخص خود واقعی را بسپارد، دریابد | در عین حال خود واقعیت را هم لمس می‌کند؛ شناختن خود واقعی در عین حال شناختن واقعیت است. چیز یا شیء شناخته چنان که واقعاً هست چیزی نیست جز واقعیت شناخته چنان که هست. شناختن واقعیت نمی‌تواند چیزی جز شناختن خودمان و تمام اشیایی باشد که در جهان هست چنان که واقعاً هستند و می‌شود. به این شیوه، شناختی که می‌تواند خود واقعی را بشناسد می‌تواند هر چیزی را هم که در جهان چنان که واقعاً هست و واقعاً می‌شوند بشناسد، یعنی می‌تواند اشیاء را کاملاً به طور عینی بشناسد. این نکته را پس از این مشروحاً بررسی خواهیم کرد.

در خودشناسی خود، شناسنده و شناخته یک خودند، یعنی یک شناسه‌گرند. این‌جا فقط شناسه‌گر هست؛ شناسه‌یی | یا، شیءیی | نیست. در این معنا، فقط شناسه‌گر (ویگیانه-ماتره) هست.<sup>۱۸</sup> این فقط شناسه‌گر ساختاری دوگانه دارد. یعنی، هم جنبه‌ی تمیز | یا، اختلاف | میان شناسنده و شناخته را دارد، یعنی، اثبات شناسه‌گر و نفی شناسه‌را، و هم جنبه‌ی بی‌تمیزی یا یکسانی شناسنده و شناخته را. گرچه فقط شناسه‌گر نشان می‌دهد که آن یک شناسه، یعنی شناخته، نیست، اگر فقط یک شناسه‌گر می‌بود | دیگر آن‌جا | کم‌ترین معنای «شناخته» وجود نمی‌داشت. اگر این طور می‌بود فقط معنای یک شناسه‌گر شناسنده بود و نه معنای یک شناسه‌گر شناخته، و نمی‌شد گفت

که خود خود را می شناسد. چه گونه معنای شناسه گر. شناخته می تواند در فقط. شناسه گر مندرج باشد؟ این جنبه ی دیگر. فقط. شناسه گر است، یعنی، چیزی نیست جز شناخته یی که در بی تمیزی. شناسنده و شناخته مندرج است. اما، چون این شناخته با شناسنده یکی است، معنایش کاملاً آشکار نیست. برای این که معنای. این شناخته کاملاً روشن شود، باید معلوم شود که آن شناسنده نیست. به بیان دیگر، شناسنده باید نفی شود. بنا بر این، چون شناسنده حقیقتاً خود، یا شناسه گر، است نفی. شناسنده نه. خود یا نه. شناسه گر، یعنی شناسه [یا، شیء] است. به این طریق، برای این که معنای شناخته، که در فقط. شناسه گر مندرج است، بتواند کاملاً آشکار شود، شناسه باید اثبات و شناسه گر نفی شود. یعنی، فقط. شناسه باید بنا نهاده شود. فقط به این طریق اول خود. حقیقی، چنان که واقعاً هست، می تواند شناخته شود، یعنی «شناخته» می شود. به این دلیل است که و سوبندو گفته است فقط. شناسه گر (ویگیانه. مآثره) نه. شناسه گر (= نه. دل = آچیته) <sup>۱۹</sup> است. <sup>۲۰</sup> او این نکته را که فقط. شناسه گر فقط. شناسه است به این شکل بیان می کند: «شناسه گر. دیده شده به مثابه ی اشیای جهان». <sup>۲۱</sup> نه. دل به همان معنای نه. خود (آن آتمن) <sup>۲۲</sup> است.

اما درباره ی معنای فقط. شناسه. گرچه به این معنا است که خود حقیقی شناخته شده است، اما چیزی جز واقعیت. شناخته شده نیست. و واقعیت، صرفاً خود نیست؛ همه چیز جهان است. فقط. شناسه به این معنا است که به جز همه چیز. جهان، شناسه گری نیست که مخالف. آن ها باشد. و با این همه، این حقیقت که این چیز یک شناسه است نشان می دهد که این آن چیزی است که شناخته شده است. بنا بر این، این نکته که شناسه گر همه چیز را می شناسد رابطه یا

نسبت همه چیز ( واقعیت ) را چنان که به خود شناخته می‌شوند آشکار می‌کند. این جا، یکسانیِ شناسنده با شناخته را در بر می‌گیرد. چنین نیست که شناسه گر بیرون از شناسه هستی دارد و آن را چون شناسه [ یا، شیء ] می‌بیند. برعکس، شناسه گر چون نیست [ یا، ناموجود ] است مگر به شکل شناسه، همه چیز را می‌شناسد. شناسه گر، گویی چون نیست است، شناسه را می‌بیند. این چیزی نیست مگر آزاد بودن از همه‌ی دیدگاه‌های ذهنی و جزئی و دیدنِ اشیا درست چنان که هستند. دیدن خود چنان که هست متفاوت از دیدن اشیا، چنان که هستند، نیست؛ و نه چیزی جز دیدنِ واقعیت است چنان که هست. فقط به این دلیل چنین است که خودِ شناسنده است و اشیا شناسنده‌یی نیستند که خود را چنان که هست می‌شناسد [ و از این رو آن را ] « فقط - شناسه گر » خوانده‌اند و آن اشیا‌ی شناخته شده را چنان که هستند « فقط - شناسه » خوانده‌اند. اما، چون خود به مثابه‌ی واقعیت متفاوت از اشیا نیست، فقط - شناسه گر در عین حال معنای فقط - شناسه را شامل می‌شود. و چون خود به مثابه‌ی واقعیت، شناسنده است، یکسانیِ شناسنده و شناخته در حقیقتِ شناخته شدنِ اشیا مندرج است. بنا بر این، اگر فقط - شناسه گری وجود نداشته باشد، فقط - شناسه‌یی هم نمی‌تواند بنا نهاده شود.

فقط - شناسه گر، یعنی نه - خود، چیزی جز خودِ حقیقی نیست که خود را شناخته است. در عین حال، جهان را درست چنان که هست ( فقط - شناسه ) می‌شناسد. و از طرف دیگر، به این منظور که اشیا‌ی جهان را بتوان شناخت درست چنان که هر یک هست یا می‌شود ( فقط - شناسه )، فقط - شناسه گر، یعنی نیستیِ شناسه، نیز باید بنیاد گیرد. این معنای سخنِ سَنگ - جاثو است که

می‌گوید « همه چیز جهان، گرچه واقعی‌اند، بی‌صورت [بی‌شکل، بی‌نشان] اند، و سخن‌ذن که می‌گوید: « دیدن صورت بی‌صورت ». <sup>۲۳</sup> خود حقیقی نه - خود است، و اشیا چنان که واقعاً هستند صورت‌های بی‌صورت‌اند. در بررسی چهارگانه‌ی رین‌زایی (لین‌جی، ف. ۸۶۷)، استاد مشهور ذن، این فقط - شناسه‌گر و فقط - شناسه در چهار مرحله نشان داده می‌شود:

( ۱ ) فقط - شناسه

( ۲ ) فقط - شناسه‌گر

( ۳ ) شناسه‌گر و شناسه هر دو نفی شده‌اند

( ۴ ) شناسه‌گر و شناسه هر دو اثبات شده‌اند

خود حقیقی این نوع شناسه‌گر است، و اشیای واقعاً موجود این نوع شناسه‌اند. وقتی یکی به این شیوه‌ی یگانه خود و اشیای جهان را می‌شناسد، <sup>۲۴</sup> تنّا ( چینی ) را می‌شناسد. تنّا مترادف‌های بسیار دارد: شوئِنّا <sup>۲۵</sup> ( تهیت )، اَنِمِیتّا، <sup>۲۶</sup> دَرَمّا ( چیزها چنان که واقعاً هستند )، بوته - کوتی <sup>۲۷</sup> ( حدّ حقیقت )، پَرَم‌آرتّا <sup>۲۸</sup> ( شناسه‌ها یا اشیای شناخته شده در برترین شناخت )، دَرَمّه - داتو ( قلمرو اشیا چنان که واقعاً هستند ). <sup>۲۹</sup> علاوه بر این‌ها، این‌ها هم که پیش از این آورده شد مترادف‌های آن‌اند: ویگیانه ( = ویگیاپتی ) - ماترتّا <sup>۳۰</sup> یا = چیتّه - ماترتّا <sup>۳۱</sup> ( فقط - شناسه‌گر یا فقط - جان، یا فقط - دل )، و اَچیتّه ( نه - دل، بی‌دل ). یکی از فیلسوفان بزرگ بودایی ژاپن، یعنی دوگن، می‌گوید: « مطالعه‌ی آیین بودا مطالعه‌ی خود است. مطالعه‌ی خود، فراموش کردن خود است. فراموش کردن خود، یافتن خود است به مثابه‌ی همه چیز [ جهان ] . یافتن خود به مثابه‌ی همه چیز دور انداختن - هم جان و تن خویش است و هم جان و

تن دیگران.<sup>۳۲</sup> این‌جا، آن‌چه پیش از این گفته شد— که فلسفه‌ی بودایی با مشکل شناخت خود حقیقی خویش آغاز شد، و خودشناسی خود حقیقی شخص (فقط شناسه‌گر) نه خود است، و این فقط شناسه است، و این آزادی است— به شیوه‌ی متفاوت از شیوه‌ی رین‌زایی و به سبکی روشن‌تر روشن‌گری می‌شود. اولین فیلسوف اصیلی که پس از کاشت فلسفه‌ی غربی در ژاپن پیدا شد و اسمش حتا در کشورهای دیگر معروف است نیشیدا کیتارو است. وجه مشترکی را که اندیشه‌ی او با اندیشه‌ی پیش‌گفته‌ی فلسفه‌ی بودایی دارد می‌توان در این سخنان‌اش دید: «خود حقیقی ما جوهر بنیادی عالم است و هنگامی که ما این خود حقیقی را بشناسیم، نه فقط با خیر انسانیت یگانه‌ایم، بل که با این جوهر بنیادی عالم هم می‌آمیزیم و روحاً با دل خدایی یگانه می‌شویم.»<sup>۳۳</sup>

این که فردی خود حقیقی‌اش را می‌شناسد به این معناست که عالم از خود به خود بیدار می‌شود. خودشناسی فرد صرفاً پدیده‌ی در دانستگی یک فرد نیست، بل که در واقع یک حقیقت عالم است. وقتی او چیزها را در جهان می‌شناسد، صرفاً خود فرد نیست که می‌شناسد، بل که عالم است؛ و هنگامی که چیزها از سوی او شناخته می‌شوند، عالم خود را از درون خود می‌شناسد. هنگامی که او چیزها را می‌شناسد، این خودبیداری عالم را از درون خود آن پدید می‌آورد، و این چیزی نیست مگر توسعه و رشد عالم. این شدن عالم است.

ما پیش از این راه بنیادی تفکر را در فلسفه‌ی بودایی دنبال کرده‌ایم. تمام مسائل فلسفه‌ی بودایی مه‌ایانه بر این شالوده بررسی می‌شوند، چنان که

شخص نمی تواند مسائل دیگر را بدون تماس با آن بررسی کند. چنان که پیش از این دیده ایم، رابطه‌ی میان شناسنده و شناخته فقط یک مسأله‌ی پدیده-شناختی نیست بل که اساساً یک مسأله‌ی متافیزیکی است. «بودن» و «شناختن» را نمی توان جدا از یکدیگر بحث کرد. (و چنان که در آخر بند قبلی اشاره شد، «بودن» و «شدن» را نمی توان جدا از یکدیگر بررسی کرد.) بعد، رابطه‌ی فرد و جهان را از جنبه‌ی رابطه‌ی میان یک و بسیار بررسی می کنیم.

## ۲. یک و بسیار

در فلسفه‌ی بودایی، منطق رابطه‌ی میان فرد و جهان به مثابه‌ی رابطه‌ی فهمیده می شود که در آن «یک به بسیار داخل می شود و بسیار به یک داخل می شود» (یک، یک است و نه بسیار، بسیار، بسیار است و نه یک، و با این همه، در همان زمان، یک با بسیار یکی است، و بسیار با یک یکی است.)<sup>۳۴</sup> یک و بسیار در یک زمان متقابلاً تضاد را نفی می کنند چون آن دو یک و یکسان اند. این یک نمونه‌ی تمیز بی تمیزی [یا اختلاف بی اختلافی] است. اما چرا رابطه‌ی میان فرد و جهان این چنین است؟ اول آن که فرد، چون در جهان زاده شده، در آن زندگی می کند و می میرد، تماماً در درون جهان است. این که فرد به مثابه‌ی یک محصول تاریخی در درون جهان قرار دارد به این دلیل است که یک به مثابه‌ی بسیار وارد جهان می شود. دوم آن که در همان زمان جهان تاریخی به نیروی خلاق که از فرد صادر می شود ساخته می شود. جهان هستی دارد، نه فقط به شکل شناسه‌ی که فرد آن را می بیند، بل که در عین حال، به شکل چیزی که هر فرد آن را می آفریند، در فرایند شدن است. فرد فقط

بیننده نیست، بل که کننده [یا، فاعل] هم هست. بسیار، چون چیزی که این کننده آن را آفریده، در یک مندرج است. این به شکل «بسیار وارد یک می شود» بیان می شود. فرد و جهان متقابلاً یکدیگر را می آفرینند.

این رابطه که برقرار می شود ناشی از این حقیقت است که فرد فقط یکی در میان بسیار نیست بل که هم چنین یک است به مثابه‌ی نفی. بسیار، و بسیار فقط مجموعه‌یی از یک‌ها نیست بل که بسیار است به مثابه‌ی نفی. یک. این حرف که فرد فقط یکی از بسیار نیست بل که نفی. بسیار است به این معناست که فرد شناسه‌گر است. فردی که مثل ذره‌یی در جامعه دیده می شود، فرد شیء شده [یا عینیت یافته] است. انسان می تواند جامعه را که مرکب از مردم. بسیار است به مثابه‌ی یک شناسه بررسی کند. این انسان در این موقعیت از چه نظر متفاوت از دیگران است؟ البته، حقیقت این است که او شناسه‌گری است که جامعه را می بیند و می آفریند. چون او شناسه‌گر است، پس دیگران همه شناسه‌اند؛ فقط او در مقام شناسه‌گر اثبات می شود و دیگران همه نفی می شوند. در این جنبه است که بسیار به یک وارد می شود، یا یک است به مثابه‌ی نفی. بسیار. این یک، یک خود. اثبات شده یا وجه هستی شناسه‌گر است، و وجه نیستی جامعه یا جهان تاریخی است.

این سخن که بسیار فقط مجموعه‌یی از یک‌ها نیست بل که به مثابه‌ی نفی یک است به این معنی است که جامعه با نفی. فرد بنیاد نهاده می شود. هر فردی باید به خاطر بهروزی کل جهان از بهروزی خود بگذرد. این آن جنبه است که در آن یک وارد بسیار می شود، یا بسیار است به مثابه‌ی نفی. یک. این یک، خود. نفی شده یا آن وجه از نیستی. شناسه‌گر (آن آتمن، نه. خود) است، و آن وجه هستی جامعه یا جهان تاریخی است.



آن فیلسوف بودایی که چارچوب این رابطه‌ی متقابل یک و بسیار را خیلی روشن کرد فا-زانگ (۶۴۳-۷۱۲) از مکتب هوا-ین بود. او این را رابطه‌ی متقابل امیر شدن و خادم شدن می‌خواند.<sup>۳۵</sup> در این وجه که بسیار در آن وارد یک می‌شود، هر فرد به ترتیب مرکز عالم است. وقتی فرد الف امیر است، تمام افراد دیگر و طبیعت، یا کل جهان خادمان اویند. در همان حال، الف با توجه به ب یا پ، خادم است. تمام افراد در عین حال امیران و خادمان‌اند. در این موقعیت، جهان بسیار فقط اشاره به اجتماع انسان‌ها، بدون ملاحظه‌ی طبیعت، نیست. هیچ اندیشه‌یی از یک سپهر ماده‌ی جدا شده از روح یا حیات وجود ندارد. مفهوم تن جدا شده از جان، یا مفهوم ماده‌ی جدا شده از روح یا حیات نزد فیلسوف بودایی ناشناخته است. اشیای مادی نیز به مثابه‌ی چیزهای جدایی‌ناپذیر از روح یا حیات فهمیده می‌شوند. همه چیز، موجودات مُدرک به شمار می‌آیند.

هنگامی که رابطه‌ی فرد و جهان به شکل رابطه‌ی فهمیده شود که در آن بسیار در یک، و یک در بسیار، نفی می‌شود احتمالاً ریشه‌ی‌ترین شیوه‌ی فهمیدن رابطه است. مراد از فرد اشاره به این یا آن انسان نیست، بلکه اشاره است به شناسه‌گر. و این شناسه‌گر، زندگی یا حیات حقیقی است. آن زندگی که از بیرون به آن نگاه کنند زندگی حقیقی نیست، و این نکته در این حقیقت دیده می‌شود که مرگ ما هرگز نمی‌تواند برای ما همان‌گونه باشد که مرگ دیگران است. از آن‌جا که یک وارد بسیار می‌شود، نمی‌توان این را یک‌گرایی (مونیزم، وحدت‌گرایی) دانست؛ و از این نظر که بسیار وارد یک می‌شود، این بسیارگرایی (پلورالیزم، تکثرگرایی) در معنی معمولی آن نیست. از

آن‌جا که این بنیاد نهادنِ همزمانِ سلب و یکسانیِ متقابلِ یک و بسیار، یا به بیان دیگر، بنیاد نهادنِ رابطه‌ی تمیز-بی‌تمیزیِ میانِ یک و بسیار، چنان‌که پیش از این دیدیم، چیزی نیست مگر وجه دیگرِ بنیاد نهادنِ همزمانِ نفی و یکسانیِ دوسویه‌ی شناسه‌گر و شناسه، [پس] تضادِ یک‌گرایی و بسیارگرایی در تاریخ فلسفه‌ی غرب مبتنی بر یک شیوه‌ی اندیشه است که کاملاً متفاوت از شیوه‌ی فلسفه‌ی بودایی است. از آن‌جا که در فلسفه‌ی بودایی، مفهومِ نیستی-شناسه‌گر، یعنی نه-خود یا نه-جان هست همین باعث می‌شود که از سوژکتیویسم فراتر برویم، [از این رو] ایدالیسم پا نگرفت؛ و، به علت نفی-مفهوم یک هستی واقعی که از شناسه‌گر فراتر می‌رود که این ناشی از مفهوم نیستی-شناسه است، رئالیسم پا نگرفت.

جدول زیر یک تحلیل مشروح ساختار منطقیِ «تمیز-بی‌تمیزی» را که در بخش ۲ بیان شده نشان می‌دهد.

واقعیت، خود را یافته است

A. خود که به خود بیدار می‌شود—پرگیا

B. اشیا که چنان که هستند شناخته شده‌اند—تتا (چینی)

II	I
یکسانی- (یا، بی تمیزی-)	تمیز-
(۱) شناسنده با شناخته	(۱) شناخته از شناسنده
(۲) بودن با نبودن	(۲) بودن از نبودن
A	A
یکسانی- شناسه گر با شناسه (تُهیت = شویتا)	فقط- شناسه گر (ذهنیت محض) فقط- شناسه گر هست، بدون شناسه؛
(a) خود، خودش را می شناسد؛ یعنی شناسه گر (شناسنده) با شناسه گر (شناسنده) یکی است.	یعنی، خود، خودش را می شناسد. (شناسه گر اثبات می شود، شناسه نفی می شود و این با II-a، یعنی یکسانی
(این با I-a (I-a؟)، یعنی، شناسه گر اثبات و شناسه نفی می شود، یکی می شود.)	شناسه گر با شناسه گر یکی می شود.)
B	B
(b) اشیا از خود شناخته می شوند؛ یعنی، شناسه (شناخته) با شناسه (شناخته) یکی است. (این با I-B، یعنی، شناسه اثبات و شناسه گر نفی می شود، یکی می شود.)	فقط- شناسه (عینیت محض) فقط- شناسه هست، بدون شناسه گر؛ یعنی، اشیا از درون شناخته می شوند. (شناسه اثبات و شناسه گر نفی می شود.
یکسانی- شناسه گر- شناسه بودن با نبودن هر دو، [یعنی] شناسه گر و شناسه (تُهیت = شویتا)	این با II-b، یعنی، یکسانی- شناسه با شناسه یکی می شود؛).

ترسیمی که در این جا از چارچوب بنیادگرفتنِ همزمان نفی و یکسانی متقابلِ میان شناسه‌گر و شناسه به دست داده شده است تفسیر مردانی را دنبال می‌کند که به یوگاچاره‌ی آغازین تعلق دارند، یعنی مَیترِیه، آسنگه، و سوبندو، استیرمتی،<sup>۳۶</sup> و پَرَم آرتَه،<sup>۳۷</sup> در حالی که ترسیم چارچوبِ یک که به بسیار وارد می‌شود و بسیار که به یک وارد می‌شود، تفسیرِ فا-زانگ را دنبال می‌کند. دلیل‌اش این است که این مردان به بهترین شکلی منطق این رابطه‌ها را روشن کرده‌اند. از این دو مفهوم هیچ یک نمی‌تواند بدون آن دیگری بنا نهاده شود. این‌ها اساساً یکی‌اند. این اندیشه‌ی منفرد در شکل ساده‌اش اندیشه‌ی ناگارجونه است که می‌گوید «کالبد،<sup>۳۸</sup> تهیت است، و همان تهیت، کالبد است.» «کالبد و تهیت یکی‌اند، اما در عین حال، در تضادی قرار می‌گیرند که یک دیگر را نفی می‌کنند.

اگر بخواهیم عمیق‌تر از این در منطقِ رابطه‌ی فرد و جهان، یا یک و بسیار، فرورویم باید در سخت‌ترین مشکل فلسفه‌ی بودایی، یعنی «زمان و ابدیت»، به بررسی بپردازیم. در بررسی این مشکل، جای فرد به عنوان مرکزِ جهان شدن حتا روشن‌تر خواهد شد؛ اما، چون روشن‌گری این مشکل در وقتی که به من داده شده ناممکن است، می‌گذارم برای یک فرصت دیگر.

سوال: می‌خواهم دو نکته‌ی مقدماتی را مطرح کنم. اول، یک نکته درباره‌ی رابطه‌های انعکاسی است. تصور یک رابطه‌ی انعکاسی را در منطق غربی دارای تناقض نمی‌دانند؛ لاقلاً، غالب مردم آن را متناقض نمی‌شمرند. این حقیقت که ۸ با ۸ رابطه دارد یک موقعیت محال نیست. به نظر می‌رسد که

شما دارید از یک آرگومان با این اثر استفاده می‌کنید که اگر A دو نقش (= فونکسیون) را به خود بگیرد، و اگر این رابطه پادتقارنی باشد و چیزی دو نقش را در این رابطه، یا دو محل را در این رابطه به خود بگیرد، گویی، به سوی دو موجود متمایز هدایت می‌شود. حال، جز این نتیجه، نتیجه‌ی دیگری نمی‌توان گرفت که اگر من شما را دوست دارم و شما مرا دوست دارید، من هم موضع عاشق را به خود می‌گیرم و هم موضع معشوق را، اما از این نمی‌توان نتیجه گرفت که به این دلیل من دو نفرم. من همان یک شخص‌ام. اگر، حالا، من خود را دوست دارم یا خود را می‌شناسم، به این دلیل نمی‌توان نتیجه گرفت که من دو نفرم. من همان یک شخص‌ام. بعید است که من خودشناسی را چیز بسیار روشنی بدانم و بسیار بعید است که بگویم که این امر درگیر مشکلات بسیار عمیقی که به فرمول‌های متناقض می‌انجامد نیست. اما از همین حقیقت که این یک رابطه‌ی انعکاسی است معلوم نمی‌شود که یکی از این‌ها باشد. این یک نکته.

می‌پردازم به نکته‌ی دوم: من عمیقاً در این باره سردرگم‌ام که چه گونه در شناختن خود به شکل شناسه، خود این دو موضع را، هم به شکل شناسه گر و هم به شکل شناسه، به خود می‌گیرد. سردرگم‌ام که چه گونه شناسه مشخص می‌شود. خود به مثابه‌ی شناسه به تعداد زیادی شناسه‌های متمایز مشخص می‌شود. همین که این شناسه‌های متمایز آن جا هستند، می‌توانم بقیه‌ی مطلب را کاملاً بفهمم. اما این تمایز یا تمیز به نظر می‌رسد که روشن نیست. حال، فیلسوفان دیگری هم بوده‌اند که نظرهای مشابهی داشته‌اند. توماس قدیس می‌اندیشید که خدا، با شناختن خود، هر چیز دیگری را می‌شناخت. اما او این

طور دلیل می‌آورد— چون که خدا به شیوه‌ی چشمگیر هر چیز دیگری بود، و مانند این. و همین‌گونه، کسانی مثل هگل گفته‌اند که تمام شناخت چیزها شناخت آن‌ها است به شکل خود، به شکل کلی‌ها. اما باز این بستگی دارد به یک نظر خاص خود. حال، به نظر نمی‌رسد که هیچ‌گونه مکانیسمی در کار باشد که خود به مثابه‌ی شناسه را در این سیستم مشخص کند.

به بیان دیگر: «سوالات این‌ها است: چه چیزی درباره‌ی یک چیز معین که هم شناسه‌گر است و هم شناسه متناقض است؟ چه گونه شناسنده می‌تواند شناخته شود؟ شما می‌گویید که شیوه‌ی بودایی تفکر یک شیوه‌ی یگانه‌ی تفکر است که در هیچ فلسفه‌ی یافت نمی‌شود. نمی‌دانم چرا چنین است.» آن‌جا که شما می‌گویید «شناختن خود حقیقی»، معنای «شناختن» در این جمله چیست؟

پاسخ: به دلیل سرشت مسأله به این سوالات سر جمع جواب می‌دهم، که این است.

به نظر می‌رسد که برخی سوالات از دیدگاه تفکر درون‌نگرانه کرده شده بدون توجه دقیق به تمایز میان آن دیدگاه و دیدگاه فلسفه‌ی بودایی. مادامی که ما در سطح درون‌نگری [همراه با مفهوم بازتابی آن] می‌ایستیم، تناقضی درباره‌ی همان یک چیز نیست که هم شناسه‌گر باشد و هم شناسه. این گزاره که من می‌توانم خود را بشناسم بدون هر گونه تناقضی بنا نهاده می‌شود. اما در این مورد، «من»، دو قسمت می‌شود، من واقعاً موجود، یا مرکز کنش شناسنده، و من مفهومی، یا من شناخته، و از این گذشته، فقط دومی است که شناخته شده است؛ اولی نشناخته باقی می‌ماند. در این معناست که می‌گوییم ما نمی‌توانیم خود واقعاً موجودمان را از طریق درون‌نگری «بشناسیم».

اما فلسفه‌ی بودایی در سطح درون‌نگری نمی‌ایستد. از تفکر درون‌نگرانه بسیار فراتر رفته و جایی می‌ایستد که شناختنِ خود برای خود واقعاً موجود ممکن می‌شود.

به منظور رسیدن به این سطح از تفکر، یک فیلسوف بودایی یا یک بوداسف (که گوهرش شناخت کامل است) از دو مرحله می‌گذرد. از سطح تفکر درون‌نگرانه شروع می‌کند و به مرحله‌ی اول می‌رود که آن‌جا تفکر درون‌نگرانه‌ی معمولی به تدریج در دانستگی او از میان می‌رود و جایش را تفکری می‌گیرد که مطابق شیوه‌ی تفکری عمل می‌کند که به مرحله‌ی سوم تعلق دارد، یعنی، به دیدگاه فلسفه‌ی بودایی. او با تربیت و انضباط کوشای چندین ساله از مرحله‌ی اول می‌گذرد و به سَمادی (یکدلی یا نظاره‌ی عمیق) می‌رسد که آن‌جا هیچ اندیشه‌یی نیست؛ نه دانستگی. خود. مفهومی هست و نه هیچ مفهوم. شناسه‌ها، و نه دانستگی خود واقعاً موجود یا دانستگی شناسه‌گر؛ دویی. شناسه‌گر. شناسه نیست. دل‌اش در این مرحله با واقعیت، یا چینی (تَنّا) کاملاً یکی می‌شود. این را در لغت «کالبد واقعیت» (دَرْمَه-کایه) می‌خوانند. این را آسَنگه به شکل بی‌تمیزی. آن چیزی توضیح می‌دهد که در زمان پدید می‌آید (سَنسکریتَه) <sup>۳۹</sup> و [به شکل بی‌تمیزی] آن چیزی که پدید نمی‌آید و بی‌زمان (اَسَنسکریتَه) <sup>۴۰</sup> است. این مرحله‌ی دوم است.

او از این مرحله، یعنی از سَمادی، ناگهان به این‌جا-اکنون، بیدار می‌شود، یعنی، واقعیت آگاه می‌شود، و تمیز. سَنسکریتَه از اَسَنسکریتَه پدیدار می‌شود. او رنگ‌ها و شکل‌ها را می‌بیند و صداها و اصوات را می‌شنود؛ می‌اندیشد و از هر چیزی حرف می‌زند. این مرحله‌ی سوم است. دیدگاه فلسفه‌ی بودایی این‌جا قرار دارد.

آسنگه این سه مرحله را به ترتیب چنین نامیده است: شناختی که به شناخت بدون تمیز<sup>۴۱</sup> می‌انجامد، شناخت بدون تمیز<sup>۴۲</sup> و شناخت یافته‌ی پسین<sup>۴۳</sup> در حالی که ناگار جونه این سه مرحله را فقط با یک نام می‌نامد، یعنی پرَگیا پارمیتا (یا کمال فراشناخت).

گرچه یک فیلسوف بودایی هر چیز را در این مرحله می‌بیند یا می‌اندیشد، او دیگر چیزی را به مثابه‌ی شناسه که روبه‌روی اوست نمی‌بیند و به آن نمی‌اندیشد؛ به بیان دیگر، شناسه‌گری وجود ندارد که چیزی را به مثابه‌ی شناسه ببیند، و بنا بر این، شناسه‌یی نیست که روبه‌روی شناسه‌گر بیايست. از یک طرف، شناسه‌گری به جز شناسه (نه-خود، آن‌آتمن، یا نه-دل: اُچیتّه) نیست. گویی یک چیز از خودش، از درون‌اش دیده می‌شود. این جا یکسانی-بیننده با دیده [دیده شده] دیده می‌شود. این یکسانی نه فقط به این معناست که نه بیننده یا شناسه‌گری هست الا دیده یا شناسه (نه-خود یا نه-دل) بل که به این معنا نیز هست که بیننده یا شناسه‌گر خود-خویش را می‌بیند: این معنای دوم جنبه‌ی دیگر نه-خود یا نه-دل را نشان می‌دهد، یعنی که شناسه‌یی جز شناسه‌گر (فقط-دل) نیست.<sup>۴۴</sup>

به همان دلیل که او نه-خود است به همان دلیل خود-حقیقی‌اش را بدون مفهومی کردن‌اش «می‌شناسد»، و در عین حال دلیل آن است که او چ‌را می‌تواند هر چیز را چنان که هست (چینی، تَتا) «بشناسد».

به منظور فهمیدن یکگی-فلسفه‌ی بودایی، مفید است که به یکگی-فلسفه‌ی مارتین هایدگر در تاریخ فلسفه‌ی غرب توجه کنیم. او آن تفکر را *vorstellendes Denken* (شناسه‌اندیشی) می‌خواند که بودن را پیش خود می‌نهد



و آن را به مثابه‌ی یک شناسه ( *Gegenstand* ) مشاهده می‌کند. او می‌گوید « دقیق‌تر بگوییم، تفکر، تفکر، بودن است. این کسره‌ی اضافه | در تفکر، بودن | معنای دوگانه دارد: ( ۱ ) تفکر به بودن تعلق دارد؛ کسره‌ی اضافه، در این مورد، به این معنی است که بودن یک عامل تفکر است، و ( ۲ ) تفکر به بودن گوش می‌کند؛ کسره‌ی اضافه در این مورد یک حالت مفعولی را بیان می‌کند. »

این جا تلویحاً یک حس یکسانی، چیزی که می‌اندیشد با چیزی که به آن اندیشیده شده بیان شده است. می‌توانیم در این اندیشه‌ی هایدگر منطقی را ببینیم که از آن طریق بتوان خود، واقعاً موجودمان را بفهمیم بی‌آن که آن را به مثابه‌ی یک شناسه پیش روی مان علم کرده باشیم. اگر یک حس یکسانی، آن چه می‌اندیشد با آن چه به آن اندیشیده می‌شود نباشد، شاید بتوان گفت که او هنوز از این *vorstellendes Denken* فراتر نرفته است، زیرا موقعی که حس یکسانی نباشد چیزی وجود ندارد الا اساساً دویی، شناسه‌گر و شناسه. اگر فرض کنیم که او می‌توانست بررسی‌اش را عمیق‌تر کند تا آن حد که بتوان آن جا به وضوح یکسانی، آن چه که می‌اندیشد را با آن چه اندیشیده شده، و در عین حال، تمیز میان این دو، را بیان کند می‌توانستیم دیدگاه فلسفه‌ی بودایی را بدانیم یا بفهمیم. به این دلیل است که من بر یکگی فلسفه‌ی بودایی در مقاله‌ام تأکید کرده‌ام.<sup>۴۵</sup>

## یادداشت‌ها

### 1. Ueda Yoshifumi

۲. مثلاً، « فرهنگ - پالی - انگلیسی - انجمن متن پالی، ویراسته‌ی ت. و. ریس دیویدس و ویلیام استد، ذیل اصطلاح sankhāra «... یکی از اصطلاحات مشکل - متافیزیک بودایی، که در آن آمیزش دیدگاه ذهنی - عینی جهان و رویداد، که خاص شرق است، چنان کامل است که تقریباً برای مصطلحات غربی رسیدن به ریشه‌ی معنای آن در یک ترجمه ناممکن است.»

۳. در آیین بودایی مهاییانه‌ی هندی - بعدی کم‌اند کسانی که با این شیوه‌ی تفکر موافق باشند.

۴. مهاییانه - سَم‌گَرَهَه ( تَای شو، ج ۳۱، ش ۱۵۹۵، ص ۱۷۳۶ ) می‌گوید: « آموزه‌ی درست مهاییانه آن است که از جهان ناب - حقیقت ( دَرَمَه - داتو ) به بیرون می‌تراود.»

### 5. the status of the individual

۶. self-reflection. این اصطلاح بنا بر فرهنگ بین المللی وبستر، مترادف introspection است، که « درون‌نگری » است. به طور کلی reflection اندیشه، تصور، یا عقیده‌ی است که حاصل درون‌نگری یا نظاره‌ی درون است؛ در این مقاله گاهی برای آن تأمل و تعمق هم به کار می‌بریم. از آن جا که این واژه به معنای « بازتاب » هم هست می‌توان آن را « تفکر بازتابی » یا « تفکر از طریق درون‌نگری » نیز خواند. و درون‌نگری شناختی است که جان از نگرستن در خود و کنش‌ها یا تجربه‌های گذشته‌اش دارد. صورتی از اندرنگری یا خودنگری - جان است. م.

## 7. self-cognition

۸. هاتانو سیهچی، زمان و ابدیت، ترجمه‌ی سوزوکی ایچیرو (توکیو، ۱۹۶۳، و Japanese National Commission for UNESCO، صص ۲۹، ۳۵-۳۶. اگر چه سطرهایی که این جا نقل شده همان‌هایی است که در مقاله‌ی من به نام تفکر در فلسفه‌ی بودایی آمده، در *Philosophical Studies of Japan* (توکیو، Japanese National Commission for UNESCO، ۱۹۶۴)، شماره‌ی ۵.

۹. شناسه‌گر برای subject، و شناسه برای object، که سوژه و اُبژه، ذهن و عین هم گفته‌اند. م.

۱۰. «برون‌نهاد» برای expression، که در این مقاله، به ضرورت قرینه، به شکل نمودارشدگی، بیان و تجلی هم می‌گوییم. م.

۱۱. یکسانی و همسانی برای identity، که همانی هم گفته‌اند. ← ع. پاشایی، دائو: راهی برای تفکر، نشر چشمه ۱۳۷۷، پانویس ص ۹۹.

۱۲. «تمییز»، که از این پس به شکل «تمیز» می‌نویسیم، این جا برای differentiation، که دویی و تفاوت و اختلاف است. و همین گونه است non-differentiation که «بی‌تمیزی» خوانده شده است. نویسنده non-differentiation را برای nir-vikalpa به کار برده است. ما آن را «بی‌تمیزی» می‌خوانیم. از این رو، «تمییز» برابر‌نهادی است برای vikalpa، که کارش دویی و جستن اختلاف و تفاوت است. م.

۱۳. این جا می‌توان به جای شناسه‌گر و شناسه از مصطلحاتی چون «علم» و «عالم» و «معلوم»، یا «عارف» و «معروف» هم استفاده کرد. م.

14. tat-prṣṭha-labdha-jñāna : آن شناخت یافته‌ی پستی

15. nirvikalpa

۱۶. mūla-jñāna: شناخت ریشه‌یی، شناخت اصل.

۱۷. جوهر شناخت بنیادین، دَرَمَه - کایه است. مشخصه‌ی دَرَمَه - کایه «نادویی» [امر] مشروط «یا، مقید است» (اَسَنگه، مه‌ایانه - سَم گَرَهه، تَی شو، ج ۳۱، ش ۱۵۹۵، ص ۲۲۵b).

۱۸. vijñāna-mātra. [یا، شناسه گر تنها، یا فقط - دانستگی، دانستگی - فقط، یا فقط عقل. م. [این اصطلاحی است که فیلسوفان یوگاچاره به کار می‌برند. د. ت. سوزوکی آن را «ذهنیت [سوبژکتیو] ناب» می‌خواند. ← مقاله‌ی پیش‌گفته‌ی من، «تفکر در فلسفه‌ی بودایی».

۱۹. acitta: بی‌دل، نه - دل، نه - جان. م.

۲۰. *Trimśika-vijñaptimātratāsiddhi* (تریمشیکا - ویگیاپتی ماتر تاسیدی)، ویراسته‌ی S. Lévi، شعر ۲۹. برای شرح مفصل نظریه‌ی ویگیاپتی ماتر تَ ← مقاله‌ی من به نام ایدالیسم در فلسفه‌ی بودایی چیست؟ در ایدالیسم در منظر جهانی، ویراسته‌ی ج. ا. مور.

21 برای اطلاعات بیش‌تر درباره‌ی معنای *artha-pratibhāsam-jñānam* ← مقاله‌ی من به نام تفکر در فلسفه‌ی بودایی.

۲۲. anātman [به پالی: anāta].

۲۳. تَی شو، ج ۴۵، ش ۱۸۵۹، ص ۱۵۴c....

24. tathatā

25. śūnyatā

26. animitta

27. bhūta-kali

28. paramārthatā

۲۹. مَیترِیّه، مَدِیانتَه - ویّاگَه ( *Maitreya, Madhyānta-vibhāga* )، ویراسته‌ی یاماگوچی  
سُوسُمو، ص ۴۹: اَسَنگَه، مَها یانَه - سَم گَرَهَه، تَای شو، ج ۳۱، ش ۱۵۹۵، ص ۱۹۱ c.

30. vijñāna (=vijñapti)-mātratā

31. vijñāna (=vijñapti)-mātratā

۳۲. دُوگِن، شو بُوگِن زو، ( *Shōbōgenzo* مخزن تعالیم حقیقی بودایی )، فصل در بیان گِن جو  
کُوآن؛ تَای شو، ج ۸۲ ش ۲۵۸۲، ص ۵۲۳ ....

۳۳. نیشیدا کیتارو، ذِن نو کِن کیو ( *Zen no kenkyū* مطالعه‌ی خیر ) ( ویرایش دوم؛ توکیو:  
ایوانامی - شوئِن، ۱۹۲۴ )، ص ۲۶۱.

۳۴. فا-زانگ ( *Fa-tsang* )، هُوّا- یِن یی - چَنگ - جِیاو یی - فَن - جی - چَنگ ( *Hua-yen* )  
( *Ich'eng-chiao I-fen-chi-cheng* به ژاپنی: *Kegon ichijō hyōgi bunzai shō* )  
( یک نظام فلسفه‌ی کِه گون )، تَای شو، ج ۴۵، ش ۱۸۶۶، ص ۵۰۳ b.

۳۵. هَمان، ص ۵۵۰۵، و نِیز، فا-زانگ، هُوّا- یِن - جِینگ - تَن - سیووان - جی  
( *Jhua-yen-ching T'an-hsuan-chi* به ژاپنی: *Kegongyō tangenki* ) ( شرحی بر  
اَوْتَمَسْکَه - سو - تره، تَای شو، ج ۳۵، ش ۱۷۳۳، صص ۱۲۳ b، ۱۲۴ a.

36. Sthiramati

۳۷. Paramārtha. برای جزئیات ← مقاله‌ی من ایدالِسم در فلسفه‌ی بودایی چیست؟،  
در همان کتاب.

۳۸. rūpa: شکل، صورت، گون. م.

۳۹. saṃskṛta (مُحَدَث؟)

۴۰. asaṃkṛta (قَدِیم؟)

41. prāyogiha-nirvikalpa-jñāna

42. nirvikalpa-jñāna

43. prāyogiha-nirvikalpa-jñāna

44. vijñāna-mātratā

۴۵. (یادداشت مترجم)

۱) vikalpa: تمییز یا تمیز. این اصطلاح بودایی را در برگردان‌های انگلیسی معمولاً به discrimination (تمییز) و گاهی هم differentiation (اختلاف، تفاوت، تمایز) برمی‌گردانند. در همین کتاب، در مقاله‌ی عقل و شهود در فلسفه‌ی بودایی د. ت. سوزوکی differentiation را برای ویگیانه (vijñāna) به کار می‌برد و آن را «اصل اختلاف» می‌داند. این جا توضیح کوتاه این اصطلاح ضروری است.

۲) vi- هم در vikalpa و vijñāna (و نیز در اصطلاح دیگر بودایی vivikta) پیشاوندی است دالّ بر جدایی، تفکیک، پراکندگی (جدا، مجزا، دور، بدون، بی‌...)؛ از میان، میان. (۱.۱.۰. مکدائل، فرهنگ عملی سنسکریّت، ص ۲۷۹، ستون ۲.) و معادل dis-differentia-tion discrimination که جدایی و تفکیک میان دو چیز را بیان می‌کند.

۳) vikalpa در فلسفه‌ی بودایی در چند ترکیب هم آمده است: مثل yuktivikalpa، samikalpa، parivikalpa. (د. ت. سوزوکی، مطالعاتی در لَنکاوَتاره سَوَ تَرَه، صص ۴۱۸، ۴۳۴.)

۴) ویگَلَه: کنش دانستگی-دل (مَنو-ویگیانه) است؛ (د. ت. سوزوکی، همان، ص ۴۱۸.) ویکلَه معمولاً تمیز نادرست یا دروغین، یا «پنداشت باطل» و «خیال دروغین» است (ادوارد ج. تامس، تاریخ اندیشه‌ی بودایی، لندن، ۱۹۶۷، ص ۲۳۴.) در لَنکاوَتاره، ویکلَه روبه‌روی فهم شهودی، که از تمیز فراتر می‌رود [«یعنی، آویکلَه: ناتمییز»]، قرار

می‌گیرد. اگر ویکپه را در زندگی معمولی بی‌تمیزی این جهان، درست به کار برند نتایج خوبی به بار می‌آورد، اما نمی‌تواند به اعماق دانستگی، که حقیقت فرجامین در آن نهان است، نفوذ کند. برای این که ویکپه از خواب سنگین‌اش بیدار شود باید آن را رها کرد. از این جاست که لَنکاوتاره سخت با آن مخالف است. (د. ت. سوزوکی، همان، ص ۴۳۸)

۵) ویکپه، به ژاپنی فُومتسو (shiyui, fumbetsu یا ketaku)، فرایندی است که: ۱. در آن دل یا جان و مؤلفه‌های‌اش یک شناسه یا شیء را تمیز می‌دهد. سه نوع ادراک هست: ادراک مستقیم (jisho-fumbetsu): کنش پنج دانستگی (zengoshiki) اول [از شش دانستگی وابسته به هر یک از شش حس] است که هر یک قلمرو موضوعی یا شناسه‌های خاص خود را درک می‌کنند؛ ادراک تمیزدهنده (ketaku-fumbetsu)، که کنش ایشی‌کی (ishiki) درک‌کننده نمودها یا پدیده‌های گوناگون است؛ و تمیز به یادآورنده (zuinen-fumbetsu)، که کنش ایشی‌کی است و رویدادهای گذشته را درک می‌کند. ۲. نیردیشه (Nirdeśa)، شرح. ۳. پَرِیچَدَه (Pariccheda) جدایی یا تصمیم. ۴. ویبَجَه (vibhajya)، تحلیل. (ذیل Fumbetsu فرهنگ بودایی ژاپنی - انگلیسی، چاپ Daitō Shuppasha، توکیو، ۱۹۹۹).

- ۶) تمیز، که شکل فارسی آن تمیز است، در فارسی به معنای بازشناختن؛ جدا کردن... بازشناسی، بازشناخت؛ امتیاز، و تشخیص است. (فرهنگ معین)
- ۷) «تمیز، جدا کردن چیز باشد از چیز» «عقل ممیز لاشیاء»، «التمیز... شرط للتشخیص» (به نقل از محسن سهیل افنان، واژه‌نامه فلسفی، تهران ۱۳۶۲).
- ۸) ویکپه دقیقاً به همین معنی تمیز در گلشن راز محمود شبستری است:

نماند در میانه هیچ تمیز	شود معروف و عارف جمله یک چیز
من و ما و تو و او هست یک چیز	که در وحدت نباشد هیچ تمیز

مرکب چون شود مانند یک چیز      ز اجزا دور گردد فعل و تمیز

این دو بیت دیگر گلشن راز هم به طور نامستقیم گویای همین فضا است:

همه کثرت ز نسبت گشت پیدا	عدم مانند هستی بود یکتا
شده پیدا ز بوقلمون، امکان	ظهور اختلاف و کثرت شان





ناکامورا هاجیمه

## آگاهی از فردی و کلی در میان ژاپنی‌ها

هرگاه بخواهیم بحث جامعی در پایگاه فرد و رابطه‌ی میان فردی و کلی در اندیشه و فرهنگ ژاپنی، از دید گرایش‌های روش‌شناختی بکنیم لازم است که دو جنبه‌ی مهم این مسأله را بررسی کنیم: یکی از نظر واژگانی یا زبان‌شناختی و دیگری از نظر منطقی،<sup>۱</sup> یعنی، گرایش به سوی نبود یک تفکر نظری یا نظام‌مند، که همراه است با تأکید بر یک جهت‌گیری بیش‌تر زیبایی‌شناختی و ملموس،<sup>۲</sup> تا دقیقاً منطقی. رغبت جان ژاپنی به این است که پایگاه فرد را بنا بر هر دو این گرایش‌های اندیشه، کمابیش یگانه‌اند، تعیین کند.

# ۱. آگاهی از فرد در زندگی روزمره

پیش از معرفی دانش پژوهی غربی به ژاپن، دانشمندان این کشور با آگاهی تمام در باب مسأله‌ی منطقی- رابطه‌ی میان کلی و جزئی و فردی<sup>۳</sup> بحث نکرده بودند، مگر چند دانشمند دیرنشین بودایی که در زمینه‌ی برگردان‌های چینی- متون منطقی- بودایی هندی کار کرده بودند.

مفهوم «فردی» را در کاربردهای گفتاری روزمره می‌توان با مفرد بیان کرد، اما مفرد و جمع همیشه در زبان ژاپنی از دیدگاه رابطه‌های انسانی بیان شده است.

در دستور جمله‌های ژاپنی، تعداد همیشه به وضوح بیان نمی‌شود. همیشه بین مفرد و جمع فرق گذاشته نمی‌شود. و در زبان ژاپنی نمی‌توان گفت که تکرار ( مثلاً یاما- یاما، یعنی کوه‌ها؛ کامی- کامی، یعنی خدایان ) دقیقاً دلالت به جمع بودن دارد چون تکرار مستلزم فردیت دلالت است. وانگهی، همه‌ی اسم‌ها را نمی‌شود به شکل جمع آورد. وقتی جمع‌ها را بهتر می‌توان نشان داد که از حیوانات خانگی رو به بالا به سمت خادمان برویم. چند نوع پسوند جمع به شکل‌های گوناگون به تناسب موقعیت‌های مختلف به کار برده می‌شود: دومو ( domo ) و تاچی ( tachi ) را برای اشخاصی به کار می‌برند که هم‌رتبه‌اند یا رتبه‌ی پایین‌تر دارند یا از نزدیکان‌اند، چنان‌که مثلاً در این نمونه آمده است: funa-bito-domo ( زورق‌بان )، hito-tachi ( مردم )، domo-dachi ( دوستان ).<sup>۴</sup> موقعی که احترام می‌گذارند پسوند kata، که در اصل به معنی محل یا جهت است به کار برده می‌شود، مثلاً anatagata ( شما ) و sensei-gata ( آموزگار- ان ). خلاصه، کاربرد پسوند جمع از روی رابطه‌ی مراتب اجتماعی و احساس

( نزدیکی، نفرت، احترام، بی‌احترامی، و مانند این‌ها ) تعیین می‌شود. به این معنا که باید دید سخن‌گو برای اشخاصی که از آن‌ها دارد حرف می‌زند چه فکری در سر دارد، درست مثل نمونه‌های *nu* و *vous* در زبان فرانسوی، و *du* و *Sie* در آلمانی. این به وضوح گواهی است بر این ویژگی ژاپنی که آن‌ها به اشیا از دیدگاه رابطه‌های انسانی فکر می‌کنند تا به شکل حقایقی که به طور جداگانه در جهان عینی وجود دارند. پس، شکل‌های گوناگون جمع برابر نهادهای دقیق. شکل‌های جمع غربی نیستند، گرچه در زمان‌های جدید، در اثر نفوذ زبان‌های غربی، تعداد را هم تقریباً به همان شکل زبان‌های غربی بیان می‌کنند. ( می‌توان یک وند، یعنی *moro-morono*، به هر کلمه اضافه کرد تا دلالت به جمع کند. )

گاهی اتفاق می‌افتد که با افزودن پسوند جمع به یک اسم، معنای آن اسم گم می‌شود، و در این صورت می‌شود فقط یک مؤلفه‌ی خالی و بی‌معنی. یک کلمه‌ی مرکب، و این مرکب ممکن است عدد مفرد را نشان دهد، چنان که در نمونه‌ی لغت *wakai-shū*<sup>۵</sup> می‌بینیم که از *wakai* ( جوان ) به اضافه‌ی *shū* ( پسوند جمع، مردم ) ساخته می‌شود. این کلمه می‌تواند به دو معنی باشد: هم جوانان و هم جوان.

از نظر ژاپنی‌ها لازم نیست که فرد به شکل موجود عینی نشان داده شود؛ بل که فقط وقتی که دو نفر دارند حرف می‌زنند، به وضوح از تفاوت میان مفرد و جمع آگاه‌اند.<sup>۶</sup> یکی از متمایزترین سیمای زبان ژاپنی فقدان اشاره‌ی روشن به تعداد است. اما در مورد ضمایر شخصی این طور نیست، خصوصاً در اول شخص و دوم شخص. مفرد و جمع در اول شخص و دوم شخص به

وضوح تفکیک می شوند. از این پدیده در زبان ژاپنی معلوم می شود که ژاپنی ها، که میلی به اندازه گیری جهان عینی با یک واحد تثبیت شده ی معین ندارند، در مناسبات انسانی کاملاً به فرق میان «من» و «تو» حساس اند. در این مورد، آشکارا آگاهی از فرد دیده می شود.

معنی این حرف این نیست که ژاپنی ها در گذشته در زمینه ی کلی ها فاقد مفهوم سازی بودند. ژاپنی ها تا حدی به سوی مفهوم سازی امور انسانی از دیدگاه قوانین و مفاهیم، که کلی اند، گام برداشته اند. مفهوم قانون کلی در همان باستان، در زمان شاهزاده شو تو کوکو پدید آمد. او می گفت: «از ته دل به سه موهو احترام بگذارید. سه موهو، یعنی بودا، آیین (دَرمه)، و انجمن رهروان (سَنگه)، آرمان فرجامین همه زندگان و بنیاد فرجامین تمام کشورها را می سازند. آیا هیچ عصری یا هیچ مردمی در حرمت نهادن به این حقیقت ناکام بوده اند؟ کم اند کسانی که واقعاً بدانندیش باشند. آنان همه اگر این را چنان که باید بیاموزند از آن پیروی خواهند کرد. چه گونه می توان راه های کثر انسان ها را راست کرد اگر در سه موهو پناه نگیریم؟»<sup>۷</sup> این جا مفهوم قانون کلی را می یابیم که چیزی است و رای قوانین مبتنی بر پایگاه معین استنباطی فرد در خانواده ی پیوسته، و پایگاه خانواده در قبیله یا کاست آن. این فقط یک نمونه است. مفهوم قانون طبیعی را بیش از همه به وضوح استاد جیون (۱۷۱۸-۱۸۰۴) در دوره ی جدید بیان کرده است. اما به نظر می رسد که ژاپنی ها تمایلی نداشته اند که اشیا را به شیوه یی انتزاعی بیان کنند. منطق چیزی نبود جز همان نشای منطق بودایی که از هند آورده بودند، و در میان ژاپنی ها نبالیده بود.

در میان متفکران ژاپنی این گرایش هست که به احساس‌های طبیعی انسان احترام بگذارند و این توجه‌کننده‌ی اهمیت فراوانی است که در ژاپن برای قواعد حسن سلوک مبتنی بر رابطه‌های انسانی قائل بودند.

روند متأخری که در نوشته‌های فلسفی ژاپنی می‌بینیم، که فردیت را فقط به انسان نسبت می‌دهد، که این شاید از این گرایش انسان‌گرایانه‌ی تفکر ژاپنی‌ها آمده باشد. خوی اهمیت دادن به رابطه‌های انسانی برون‌سو در عمل در قواعد حسن سلوک نمودار می‌شود. به طور کلی، خوش و بش کردن در غرب ساده است. برعکس، خوش و بش ژاپنی پر از ریزه کاری است، هر چند تا حد زیادی ناحیه به ناحیه فرق می‌کند.

از تأکیدی که در ژاپن بر سلوک اجتماعی می‌شود ویژگی دیگری از فرهنگ این کشور نمودار می‌شود، یعنی گرایش به رابطه‌های انسانی به گرفتن جای فرد یا پیشی جستن بر او. تأکیدی که بر روابط انسانی می‌شود برای این است که احترام زیادی به روابط افراد بسیار گذاشته می‌شود تا به فرد به مثابه‌ی یک باشنده‌ی مستقل.

ضمایر شخصی در ژاپن خیلی پیچیده‌تر از زبان‌های دیگرند. انتخاب ضمیر درست که مناسب یک موقعیت جزئی باشد در گفتار ژاپنی همیشه مسأله بوده است. برای بالاتری‌ها، هم‌تاها، فروتران، نزدیکان و غریبه‌ها به ضمیر خاصی نیاز است. اگر شخص این‌ها را قاطی کند به درد سر می‌افتد. بنا بر این، ژاپنی هر باری که ضمیر شخصی را به کار می‌برد باید این گونه رابطه‌های انسانی مثل مرتبه و نزدیکی را در خاطر داشته باشد. این جور کاربردهای محدود ضمایر شخصی به کاربرد اسم و فعل هم مربوط می‌شود.

مثلاً، بین کلماتی که در خطاب به اشخاص والامقام و کلماتی که در خطاب به اشخاص فرو مرتبه تر به کار برده می شود فرق می گذارند.

وقتی این نوع تفکر غالب باشد، به نظر می رسد که آگاهی از فرد به مثابه‌ی یک باشنده از صراحت کم تری برخوردار است، یعنی همیشه در حوزه‌ی گسترده تر آگاهی از روابط شخصی است، اگر چه اهمیت فرد به مثابه‌ی یک باشنده همچنان در مد نظر است؛ البته وقتی که فرد در یک طبقه قرار گیرد از باز شناخت ارزش برابر تمام افراد کاسته می شود، اما به این معنی است که نشان دهنده‌ی گرایش به توجه بیش تر به هر فرد به مثابه‌ی شناسه گر [یا، فاعلی] است که فضایل گوناگون به او تعلق می گیرد، نه به مثابه‌ی شناسه‌ی [یا، مفعولی] مثل یک شیء بی جان.

اول شخص یا دوم شخص غالباً به عنوان نهاد یا فاعل در جمله‌ی ژاپنی حذف می شود. عموماً، در چنین حالتی فاعل به طور تلویحی در کل ساختار جمله هست، اما یک جمله شاید غالباً فاقد نهاد باشد. نهاد را می توان از روی قرینه تعیین کرد. ژاپنی ها نمی خواهند فاعل عملی را اگر لازم نیست، به صراحت بیان کنند. این نشان می دهد که ژاپنی ها فکر نمی کنند که همیشه باید فرد یا انجام دهنده‌ی مستقل اعمال را به مثابه‌ی یک وجود عینی ذکر کنند.

ژاپنی ها به طور کلی مفهوم روشن و متمایزی از فرد انسان چون فرد، به مثابه‌ی یک واحد عینی مثل یک شیء بی جان، توسعه ندادند بل که فرد همیشه به شکل موجود در یک شبکه‌ی رابطه‌های انسانی یافته می شود. به این معنا است که ژاپنی ها می خواستند فرد را در تجربه قرار دهند نه در انتزاع. تا حد زیادی به این دلیل که آنان بر بی واسطگی ملموس در تجربه تأکید می کنند،

از این رو، فرد را به گونه‌ی یک شیء زنده می‌فهمیدند و نه به شکل یک شیء بی‌خون. بی‌جان در قلمرو انتزاع. فرد زنده را همیشه در انواع گوناگون رابطه‌های انسانی قرار می‌دهند.

## ۲. آگاهی از رابطه‌ی میان فردی و کلی

از نظر تفکر منطقی، شکل‌های بیانی زبان ژاپنی بیش‌تر حساس و عاطفی است تا در جهت دقت منطقی. این بازتاب روحیه‌ی سنتی ژاپنی‌هاست که بر جنبه‌ی زیبایی‌شناختی و هنری زندگی انسان تأکید می‌کنند.

ژاپنی‌ها در گذشته با آگاهی کامل به رابطه‌ی میان فردی و کلی فکر نمی‌کردند. منطقیان بودایی ژاپن مفهوم «فردی» ایا، جزیی ا را در معنای منطقی آن با واژه‌ی جی‌سو<sup>۸</sup> بیان می‌کردند که برابرنهادی است برای واژه‌ی سنسکریت اِسوَه- لَکْشَنَه<sup>۹</sup>، اما متفکران به طور کلی آن را به کار نمی‌برند.

لغت کویوتسو<sup>۱۰</sup> به معنای فرد، را پس از معرفی منطق غربی به ژاپن ساختند. گرایش زبان ژاپنی به این سو نیست که وجوه گوناگون هستی را دقیق و درست بیان کند، بل که دوست دارد که به بیان موضعی مبهم دلخوش باشد. مثلاً، ژاپنی‌ها نه برای اسم، مفرد و جمع قایل می‌شوند، نه میان جنس‌ها فرق می‌گذارند، و نه حرف تعریف و تنکیر دارند. بین افعال هم از نظر شخص و تعداد فرق نمی‌گذارند. از این نظرها ژاپنی‌ها به چینی‌ها شبیه‌اند. شاید جنس‌ها و حروف تعریف و تنکیر کاری به خصلت منطقی زبان نداشته باشد. نبود این‌ها شاید برای تفکر منطقی بهتر هم باشد. این مسأله نیاز به بررسی بیش‌تر دارد.



زبان آغازین ژاپنی، چنان که به وضوح در ادبیات کهن ژاپنی آشکار است، واژگان غنی‌یی دارد که به حالات زیبایی‌شناختی و عاطفی دل‌دلالت دارد. از طرف دیگر، آشکارا فاقد واژگانی است که دلالت بر فرایندهای عقلی و استنتاجی اندیشه‌ی فعال دارد. در زبان آغازین ژاپنی، که بیش‌ترین بخش واژگان آن مجسم و ملموس و شهودی بود، ساختمان اسم معنا ناقص بود. از این رو، بیان مفاهیم انتزاعی یا مجرد به تنهایی در واژگان ژاپنی آغازین بی‌نهایت دشوار بود. وقتی که بعدها دو آیین بودا و کُنفُوسیُوس به ژاپن رسیدند و تفکر فلسفی توسعه یافت، واژگانی هم که وسیله‌ی بیان این اندیشه‌های فلسفی بودند تماماً چینی بودند که به همان شکل پذیرفته شده بودند. هر چند آیین بودا را به طور گسترده‌یی در میان مردم تبلیغ می‌کردند، کتاب‌های مقدس آن هرگز به ژاپنی برگردانده نشد. «در کشور ما، سعی‌یی برای برگرداندن کتاب‌های مقدس بودایی از چینی [نشده است]»<sup>۱۱</sup> این نظر کوکان شی‌رن (۱۲۸۷-۱۳۴۶) است در کتاب اش‌گِن‌کُو-شا‌کُو‌شو | تاریخ آیین بودایی ژاپنی |، و او این حقیقت را به عنوان یک ویژگی آیین بودای ژاپنی نقل می‌کند. اندیشه‌های فلسفی غربی اکنون به طور گسترده‌یی در ژاپن رواج دارد، اما آن وسیله‌ی زبان‌شناختی که این اندیشه‌ها را بیان می‌کند در غالب موارد، واژگانی است بر ساخته از پیوستن درست دو واژه‌نگاره‌ی چینی که قاعدتاً همانند مفاهیم سستی غربی است. مثلاً واژگان گای‌ن<sup>۱۲</sup> و ری‌سی<sup>۱۳</sup> اصطلاحات امروزی هستند به ترتیب برای مفهوم<sup>۱۴</sup> و عقل<sup>۱۵</sup>. گاهی این اصطلاحات ساخت‌هایی مرکب‌اند از سه یا چهار واژه‌نگاره. برای زبان ژاپنی-خالص آغازین دشوار بود که به شکل وسیله‌یی برای بیان مفاهیم فلسفی به کار آید.

از این نظر، گویا بزرگ‌ترین مانع این حقیقت است که زبان ژاپنی روش کاملاً تثبیت‌شده‌یی برای ساختن اسم معنا ندارد. این زبان برای فعل هیچ شکل مصدری که خصلت خاص آن بیان کردن موقعیت نامحدود است ندارد، یعنی بیان خود رابطه است تا بیان یک چیز. اگر چه ژاپنی‌ها چیزی دارند که «کاربرد اسمی» خوانده می‌شود و مشابه مصدر است اما این کاملاً از نظر شکل با شکل فعلی یکی است، که همراه با پی‌بند زمانی فعل یا صفت، یک واژه‌ی مرکب می‌سازد. مثلاً، شکل به اصطلاح اسمی-وارایی،<sup>۱۶</sup> که از نظر شکل کاملاً مشابه شکل فعلی *warau* (خندیدن) است در *warai-tari* (خندید)، *waraitte* (خندید و ...)، وارایی-گو (موضوع خنده‌دار) و مانند این‌ها، دلالت دارد بر کنش یا حقیقت خندیدن. علاوه بر این، گرایش این شکل فعلی از نظر زمانی گاهی به آن است که معنا یا دلالت خاص خود را، که همان بیان با یک نقش مرکب‌ساز است، از دست داده به شکل یک اسم به کار رود. مثلاً *warai* هم به معنی *waraukoto* (کنش فردی یا حقیقت خندیدن) است و هم به معنی *warai to yūmono* (مفهوم کلی خنده)؛ در نتیجه، میان *die Lache* و *das Lachen* به آلمانی: خنده، خندیدن | فرق گذاشته نمی‌شود.

وانگهی، زبان ژاپنی هیچ روش تثبیت‌شده‌یی برای تبدیل صفت به اسم معنا ندارد. همان‌طور که در نمونه‌هایی مثل *fukasa* (عمق)، یا *fukami* (عمیق بودن) دیده می‌شود، پسوند *-sa* و *-mi* تا حدی از صفت اسم معنا می‌سازد. اما این شیوه‌ی تبدیل یا اسم‌سازی فقط در باب معدودی از صفات به کار برده می‌شود.

بنا بر این، متفکران کنونی ژاپن به این جا رسیدند که واژه‌نگاره‌ی چینی-*sei* را به هر واژه‌یی بیافزایند تا اسم معنا بسازند.

این روش ژاپنی است که جایگزین نبود. آغازین یک پی‌بند اسم معناساز می‌شود.<sup>۱۷</sup>

خلاصه، زبان ژاپنی تاکنون ساختاری داشته است که کمایش برای بیان مفاهیم منطقی نامناسب بوده است. این حقیقت که ساختن مشتقات مبین اسم معنا دشوار است معنی‌اش این است که ژاپنی‌ها عادت داشته‌اند از دیدگاه تفکر منطقی از رابطه‌های میان کَلّی و جزیی، یا فردی، آگاه باشند. در نتیجه، موقعی که ژاپنی‌ها دانش مفهومی از پیش بسیار پیشرفته‌ی دو آیین بودا و کُنْفُوسیُوس را پذیرفتند سعی نکردند که آن را به زبان آغازین ژاپنی بیان کنند، بل که اصطلاحات فنی چینی را بدون دستکاری به کار بردند. دیگر آن که ژاپنی‌ها در برگرداندن مفاهیم دانش غربی واژه‌نگاره‌های چینی را به کار بردند و این مفاهیم را مستقیماً به ژاپنی آغازین سره برنگرداندند.

وقتی که از قلمرو واژه‌سازی به قلمرو نحو پا بگذاریم، خصلت نامنطقی ژاپنی با وضوح بیش‌تری بروز می‌کند. این زبان فاقد ضمیر موصولی «که آن» است که به جای مرجع می‌نشیند و به توسعه‌ی فرایند اندیشه کمک می‌کند. از این رو، آسان نیست که در ژاپنی تفکر ریزباف را در یک شکل موجز پیشرفت دهیم.<sup>۱۸</sup> اگر اسم‌ها و صفت‌ها را سخت‌گیرانه تکرار کنیم، می‌توان به دقت منطقی آن‌ها رسید. این شیوه‌ی بیان را در آثار علمی به دقت پذیرفته‌اند. اما، در ادبیات [در اثر] اتباع صفات و افعال، پی‌بردن به این نکته که چه چیز چه چیز را تعریف یا محدود می‌کند غالباً دشوار است. زبان ژاپنی به علت این نقائص، برای بیان منطقی، که باید دقیق باشد، دشواری‌هایی ایجاد می‌کند، و، چنان که عموماً به آن اشاره شده، خصلت نامنطقی‌اش طبعاً بازدارنده‌ی

توسعه‌ی توانایی اندیشیدن منطقی در میان ژاپنی‌ها است، و عملاً در دسرهای بزرگی در زندگی‌های عملی آن‌ها به وجود آورده است. کتاب‌های هندی فلسفه‌ی بودایی در اصل با دقت منطقی نوشته شده بودند، اما برگردان‌ها و شروح چینی آن‌ها بسیار نامنتقی شدند. سپس، ژاپنی‌ها هم بدون هیچ تغییری تعبیرهای مبهم و نامفهوم آن‌ها را ادامه دادند، و در نتیجه سعی نکردند که آن‌ها را منطقاً تحلیل کنند.

اگرچه مصطلحات خاصی در زبان حقوقی پدید آوردند، مثلاً برای ملاحظات فنی که از ایهام پرهیزند، اما یک چنین کاری به هیچ وجه عمومیت ندارد. به همین شیوه، ژاپنی‌ها مکرراً فاعل جمله را حذف می‌کنند و این هم مربوط است به همین خصلت نامنتقی آنان. در یک چنین حالتی، حتا اگر فاعل هم حذف شود، ما طبعاً آن را به شکل القایی می‌فهمیم یا می‌توانیم از طریق ارجاع به قرینه‌ی لفظی، یا نگاه کردن به موقعیتی که آن کلام در آن ساخته شده به سادگی آن را استنباط کنیم. اما نمی‌توان انکار کرد که گاهی، وقتی که آن موقعیت کاملاً روشن نیست، حذف فاعل معنی را مبهم می‌کند. و موجب بدفهمی می‌شود. غالباً روشن نیست که آیا فاعل یک فرد است یا گروهی از افراد.

در زمینه‌ی حذف فاعل یادآور می‌شویم که غالباً در جمله‌های ژاپنی با ناهمخوانی یا عدم مطابقت<sup>۱۹</sup> رو به رو می‌شویم. ناهمخوانی در زبان‌های هند و اروپایی هم دیده می‌شود، اما نمونه‌هایش کمیاب است،<sup>۲۰</sup> حال آن‌که زبان ژاپنی نه فقط نمونه‌های فراوانی از آن دارد، بل که حتا این حقیقت هم که فاعل در داخل یک جمله‌ی معین تغییر کرده به وضوح مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

مثلاً در آثار ادبی دوره‌ی هی آن ( ۷۹۴-۱۱۸۶ )، نمونه‌های ناهمخوانی خیلی زیاد است. و این ویژگی، شیوه‌ی تفکر ژاپنی در شروحي که بر متن‌های بودایی چینی نوشته‌اند نیز به چشم می‌خورد.<sup>۲۱</sup> این که ژاپنی‌ها می‌توانند در بیان زبانی‌شان از فاعل صرف‌نظر کنند ناشی از این حقیقت است که فهم شهودی صحنه‌یی که در سخن‌شان به آن اشاره شده معمولاً پیشاپیش از طریق بند و پیوندهای نزدیک‌شان با دیگران حاصل می‌شود. از این رو، ضرورت اشاره‌ی روشن به فاعل، فقط در مواردی وجود دارد که در آن‌ها شک و تردیدی درباره‌ی فهم شهودی فاعل پیدا می‌شود. ( به عبارت دیگر، یک تصدیق منطقاً درست [ امر ] « آشکار » به نظر ژاپنی‌ها زیادی روشن می‌آید. )

به طور کلی، آگاهی منطقی با آگاهی از رابطه‌ی میان فردی، یا جزیی، و کلی آغاز می‌شود؛ و ژاپنی‌ها کلاً از این رابطه آگاهی کامل نداشته‌اند، یا در فهم یک مفهوم، جدا از نمونه‌های جزیی یا فردی آن، ضعیف بوده‌اند. این دقیقاً مربوط است به این گرایش که مختصه‌ی شیوه‌ی تفکر ژاپنی است، یعنی این که میان نهاد و گزاره در بیان حکم تقابل شدیدی نگذارند.

هیو کی‌زان ( ۱۷۸۹-۱۸۵۹ ) در کتاب دو جلدی‌اش به نام کوئین-بوکو،<sup>۲۲</sup> از کاربردهای کوئین ( نشانه‌هایی که در شرح |واژگان| چینی در ژاپنی به کار برده می‌شود، و در دوره‌ی توکوگاوا ( ۱۶۱۵-۱۸۶۷ ) رواج داشت، انتقاد می‌کند. مثلاً، بنا بر نظر او دانشمندان در آن زمان عبارت چینی *yen-hui-che* را که به معنی « مردی به نام یِن هویی » ( یعنی، گان‌کایی ) بود به غلط *Gankai naru Mono* می‌خواندند که شکل خلاصه‌شده‌ی *Gankai ni aru*

*Mono* است ( دقیقاً یعنی «آن مرد که نمونه‌اش گان‌کایی است»). استدلال‌اش این بود که آن‌ها با این کارشان در نشان دادن معنی خطا کردند. به هر حال، دانشمندان ژاپنی عموماً یک چنین تمایزی را تشخیص نمی‌دهند، و این آشفتگی تا امروز هم ادامه دارد. نظریه‌ی هیو خواه درست باشد و خواه نه مسأله‌ی بی‌است که باید به کارشناسان وا گذاشت، اما در هر حال می‌توان گفت که در ژاپن برای بیان کلی‌ها از طریق یک مفهوم کلی، در مقابل نمونه‌های فردی روش کاملاً تثبیت شده‌ی نمی‌توان یافت.

بنا بر این، ژاپنی‌ها تمایلی ندارند که مفهوم کلی را به شکل محمول یک حکم ارائه کنند، تا آن را به صورت موجز بیان کرده باشند. آن‌ها معمولاً تا مجموعه‌ی از نمونه‌های جزئی یا موارد فردی وابسته به گزاره‌های کلی را ارائه ندهند راضی نمی‌شوند.<sup>۲۳</sup>

دوگن ( ۱۲۰۰-۱۲۵۳ ) را بزرگ‌ترین فیلسوفی دانسته‌اند که ژاپن تا کنون داشته است. وقتی یک فیلسوف هندی اندیشه‌ی را به سادگی و مشخصاً در یک گزاره‌ی کلی بیان می‌کند، مثلاً «سه جهان فقط یک دل است»،<sup>۲۴</sup> دوگن همین اندیشه را با برشمردن جزئی‌های گوناگون توضیح می‌دهد. به این شکل:

دل نه یک است و نه دو، نه در سه جهان است و نه ورای سه جهان. بری از خطا است. یک روشن‌شدگی از راه نظاره است، و روشن‌شدگی بدون نظاره است. دیوارها و سنگریزه‌ها است؛ کوه‌ها، رودها و زمین است. دل فقط پوست، گوشت، استخوان‌ها و مغز استخوان است؛ دل فقط انتقال روشن‌شدگی از راه لبخند بودا است. یک دل

هست، و نه دل هست. یک دل هست با یک تن؛ یک دل هست بی یک تن. دلی هست پیش از تن؛ دلی هست پس از تن. تنی از رَجَم، تخم، رطوبت، یا تخمیر پدید می‌آید. آبی، زرد، سرخ، و سفید چیزی جز دل نیستند. بلند، کوتاه، چارگوش و گرد چیزی جز دل نیستند. زندگی و مرگ چیزی جز دل نیستند. سال‌ها، ماه‌ها، روزها، و ساعات چیزی جز دل نیستند. رؤیاها، اوهام و سراب‌ها چیزی جز دل نیستند. حباب‌های آب و زبانه‌های آتش چیزی جز دل نیستند. گل‌های بهاری و ماه پاییزی چیزی جز دل نیستند. آشوب‌ها و خطرات چیزی جز دل نیستند.<sup>۲۵</sup>

یک شیوه‌ی مشابه تشکر را می‌توان در کُنْفُوسِیو‌سی‌های ژاپنی دید. مثلاً ئوگیو سورا‌یی (۱۶۶۶-۱۷۲۸)، آن نوع بحث و نظر انتزاعی را که در مکتب سونگ دیده می‌شود دوست نداشت؛ بیش‌تر به «چیزها» ی جزئی یا فردی ( وو ) می‌پرداخت تا به «اصول» کلی ( لی ):

فرزانه شاهان بزرگ گذشته از راه «چیزها» تعلیم می‌دادند نه از راه «اصول». آن‌ها که از راه «چیزها» تعلیم می‌دهند همیشه کاری دارند که خود را وقف آن کنند؛ آنان که از راه «اصول» تعلیم می‌دهند فقط به شرح و بسط واژگان می‌پردازند. در «چیزها» همه‌ی «اصول» گرد می‌آیند؛ پس، تمام کسانی که دیری خود را وقف کار کرده‌اند به داشتن یک فهم شهودی راستین آن‌ها می‌رسند. چرا باید به سراغ واژگان بروند؟<sup>۲۶</sup>

واژگان به کلی‌ها مرتبط‌اند. از این رو، یادگیری برای ئوگیو همان دانستن

هر چه بیش‌تر چیزهای جزئی یا فردی بسیار است: «یادگیری همانا گسترده کردن اطلاعات خود، جذب گسترده‌تر هر چیز و همه چیزی است که انسان با آن روبه‌رو می‌شود.» این منعکس‌کننده‌ی دید اوست که [می‌گوید] شالوده‌ی یادگیری باید حقایق تجربی باشد. اما چون ئوکیو علم طبیعت را نادیده می‌گرفت، یادگیری، که انباشتن دانش حقایق جزئی یا فردی است، برای او در مطالعه‌ی تاریخ به اوج می‌رسد—ترجیحی که بستگی تنگاتنگی با خصلت تجربه‌گرای «یادگیری» او دارد: «چون یادگیری داشتن اطلاعات وسیع و داشتن تجربه‌ی با واقعیات است، در تاریخ به اوج می‌رسد.»<sup>۲۷</sup> این‌جا بر موارد فردی تأکید می‌شود.

حتا دانشمندان آثار کهن ژاپنی، که سعی می‌کردند آیین بودا و آیین کُنْفُوسِیوس را رد کنند، همان شیوه‌ی تفکر را نشان می‌دهند. مثلاً هیراتا آتسوتانه (۱۷۷۶-۱۸۴۳) مفهوم و «اصول» کلی انتزاعی را رد می‌کرد و می‌گفت که ما فقط باید «چیزهای واقعی»، یعنی نمونه‌های جزئی یا فردی ملموس را بشناسیم.

در حقیقت آن‌چه «راه حقیقی» خوانده می‌شود در چیزهای واقعی [یا، بالفعل] داده می‌شود. حال آن‌که دانش‌مندان قدیمی به خطا مایلند بیاندیشند که «راه» را نمی‌توان دریافت مگر با خواندن کتاب‌های نظری. زیرا که اگر بتوانیم چیزهای واقعی را درک کنیم، نظریه‌ها کنار گذاشته می‌شوند؛ و فقط هنگامی که چیزهای واقعی، که «راه» در آن‌ها داده می‌شود، نباشند آن نظریه‌ها پیدا می‌شوند. بنا بر این، نظریه‌ها خیلی کم‌ارزش‌تر از چیزهای واقعی (یعنی، نمونه‌های فردی) اند. لائوزه



آن جا که می‌گفت «هنگامی که راه زوال یابد، نظریه‌های انسانیت و دادگری بیدار می‌شوند» کاملاً از این حقیقت آگاه بود.<sup>۲۸</sup>

همان طور که در توسعه‌ی تاریخی اندیشه‌ی ژاپنی نشان داده شد—گرچه فقط تا کنون فقط چند اندیشمند نمونه را در نظر داشته‌ایم—توانایی اندیشیدن از نظر کلی‌های انتزاعی به طور کامل در میان ژاپنی‌ها توسعه نیافته است. آن‌ها کمابیش در تنظیم و ترتیب پدیده‌های گوناگون بر اساس الگوهای کلی ضعیف بوده‌اند.

بیان‌های ژاپنی در بیش‌ترین قسمت سرشار از احساس‌های زیبایی-شناختی و عاطفی است. شاید بتوان نوع خاصی از منطق در آن یافت اما کاملاً متفاوت از آن چیزی است که عموماً «منطق» خوانده می‌شود. برعکس، ژاپنی‌ها به شیوه‌ی زیبایی‌شناختی بیان و شیوه‌ی هنری زندگی تأکید می‌کردند، و با توجه به تفکر علمی، آنان بر آن بودند که مطالعات‌شان را بر شالوده‌ی حقایق فردی بگذارند.

(امروزه شاید سوآلی در این باره مطرح شود که چه گونه می‌شود میان این دو رجحان آشتی برقرار کرد، یعنی یکی که مورد ادعای ما بود که گفتیم ژاپنی‌ها جزئی را [برکلی] ترجیح می‌دهند، و دیگری رجحان جدیدی است که عموماً در یادگیری ژاپنی برای علم نظری قائلند تا برای رویکرد عملی. در میان متفکران کنونی ژاپن یک گرایش آشکار به سوی فلسفه‌ی انتزاعی آلمانی به چشم می‌خورد. این تغییر چرا پدید آمد؟ می‌توان پاسخ داد که این یک تغییر واقعی نیست. چنین گرایشی در میان متفکران چندان از علاقه به تفکر

نظری سرچشمه نمی‌گیرد بل که علاقه به چیزهایی است که پیچیده‌اند و زاینده‌ی آن تأثرات تخیلی‌اند که بر آنان اثر می‌گذارد. علاقه‌ی ادعایی آنان به تفکر نظری همیشه بر فرایند استقرا و قیاس به معنای منطقی آن‌ها استوار نیست. (

### ۳. ناتوانی در تفکر منطقی در گذشته

گرایش خصلت نامنتقی ژاپنی‌ها طبعاً به این سو بوده است که آنان را از تنکر با پیوستگی منطقی<sup>۲۹</sup> یا سازگاری<sup>۳۰</sup> باز دارد.

حتا در زمان‌های کهن، کاکی نوموتو-نو-هیتومارو شعر مشهوری نوشت که در آن می‌گوید «آنان از زمان خدایان به این سو در سرزمین پوشیده از نی و خوشه‌های برنج ما مجادله نکرده‌اند.» از چنین دیدگاهی، احتمالاً فن-قوانین کلی استنباطی<sup>۳۱</sup> که افراد را به طبقه فرو می‌کاهد توسعه نمی‌یابد. موتوئوری نوری ناگا ( ۱۷۳۰-۱۸۰۱ )، دانشمندی که مدعی بود به روح ژاپن باستان وضوح بخشیده است، می‌گفت:

در زمان‌های باستان، ما در باب راه | یا، طریقت | هیچ بگومگویی نداشتیم. | شعر | کهن | کاکی نوموتو | می‌گوید که آنان از زمان خدایان به این سو در سرزمین پوشیده از نی و خوشه‌های برنج ما مجادله نکرده‌اند. مجادله نکردن یعنی شرح و بسط ندادن یا زیاده نگفتن است، همان گونه که در کشورهای بیگانه رسم است.<sup>۳۲</sup>

در زمان‌های باستان در سرزمین ما، حتا در باب «راه» هم هیچ سخنی گفته

نمی‌شد، و ما فقط راه‌هایی داشتیم که یگانه‌ترین به سوی خود چیزها پیش می‌رفت، حال آن در کشورهای بیگانه رسم است که بررسی کنند و درباره‌ی نظرهای مختلف بسیار، درباره‌ی اصول چیزها، این «راه» یا آن «راه»، سخن بگویند. سرزمین امپراتوران در زمان‌های کهن چنین نظریه‌ها و آموزه‌هایی نداشت، بل که آن‌گاه ما از صلح و نظم برخوردار بودیم، و فرزندان بانو خدای خورشید پیایی بر تخت می‌نشستند.<sup>۳۳</sup>

«به سوی خود چیزها» شعار بسیاری از دانش‌مندان ژاپنی بوده است. به طور کلی شیوه‌ی تفکر ژاپنی‌ها نمی‌توانست با معرفی و گسترش آیین بودا به آسانی تغییر کند.

عموماً گفته می‌شود که آیین بودای ژاپنی در دوره‌ی کاماکورا (۱۱۸۶-۱۳۹۲) به بلوغ رسید. اما «آیین بودای کاماکورا» تفکر فلسفی نظام‌مند را در یک مقیاس بزرگ توسعه نداد. چهره‌های برجسته‌ی مثل هونین، شینران، و نیچی‌رن اساساً کوشش‌هایشان را بر اثبات درست‌پنداری یا اعتبار تعبیرهایشان از متون مقدس بودایی متمرکز کردند. یک نمونه‌ی افراطی، یعنی گین‌شین (ایچین-فرزانه) (۱۲۳۹-۱۲۸۹) را می‌آوریم، که در بستر مرگ گفت که مردم این جهان باید به این یک جمله‌ی خشنود باشند: «آمیتابه بودا نماز برید» (نامو آمیدا بوئسو)، و دستور داد کتاب‌هایش را در آتش بسوزند.

از طرف دیگر، برخی از فیلسوفان معاصر ژاپن سعی کردند که در دو گن، که در تمام عمرش کتاب‌های فلسفی می‌نوشت، پیشگام فلسفه‌ی ژاپنی را پیدا

کنند. گرچه بی‌شک درست است که دُگن متفکر برجسته‌یی است، همین‌طور هم یک رهبر روحانی بلنداندیش، اما آن نوع متفکری نیست که یک نظام منطقاً تنیده‌ی اندیشه را توسعه بخشیده باشد. به رغم این حقیقت که او اندیشه‌های فلسفی عمیقی در سر داشت که جوهرشان گوه‌رگونه بود، اما تمایلی نداشت که آن اندیشه‌های اخلاقی را که در دل داشت در یک نظام صرفاً منطقی بریزد و عمل بیاورد. شاید فکر می‌کرد که یک نظام فلسفی که به یک شیوه‌ی نظام‌مند عرضه شود بی‌حاصل و نالازم است.

عقیده‌ی دُگن، در باب مشکل زندگی و مرگ چنین بود: «زندگی و مرگ چندان مهم نیستند، چون که بودا در آن هستی دارد. و شخص از زندگی و مرگ پریشان نمی‌شود، چون که بودا در آن نیست.»<sup>۳۴</sup> از نظر بیانی، ما این‌جا دو گزاره داریم که در صورت متناقض‌اند. اما لُب مطلب که او با دو جمله‌ی کاملاً یکسان بیان شده یکی است.

استاد مِوسُ سِوِسه کی (۱۲۷۵-۱۳۵۱) بسیار روشن می‌گفت که هدف‌اش پیوستگی ثابت منطقی نیست:

استادان روشن‌بین فرقه‌ی ذن یک نظر ثابت ندارند [یعنی] به مثابه‌ی چیزی که همیشه در دل بدان بپردازند. آنان هر نظری را که موقعیت اقتضا کند عرضه می‌کنند، و آن چیزی را موعظه می‌کنند که از قضا به زبان‌شان بیاید. منبع ثابتی ندارند که به آن تکیه کنند. اگر کسی از ایشان بپرسد که ذن چیست، گاهی به اعتبار سخنان کُنْفُوسِیُوس، مِین سیُوس، لائو زه، جوآنگ زه، و آموزه‌گاران بودایی غیر ذن پاسخ می‌دهند و گاهی به شکل ضرب‌المثل‌های عامیانه، و گاهی که آموزه‌ی ذن را

روشن‌گری می‌کنند، به یک موقعیت جزئی اشاره می‌کنند، یا فقط چوبدست‌شان را پیش روی آنان تاب می‌دهند یا سرشان فریاد می‌کشند، یا فقط آنگشتان یا مشت‌شان را بلند می‌کنند. همه‌ی این‌ها وسیله‌یی است که استادان به کار می‌برند، و به «شیوه‌های سرزنده‌ی فرقه‌ی ذن» معروف است.<sup>۳۵</sup>

در این حالت، ذکری از هیچ گزاره‌ی کلی که منطقاً پیوسته یا منسجم باشد به میان نمی‌آید، بل که در هر مورد بر موقعیت فردی تأکید می‌شود.

همیشه از دوره‌ی توکوگاوا (۱۶۱۵-۱۸۶۷)، مکاتب جوُسی و وانگک-یانگک-مینگ را با نیروی بسیار در ژاپن مطالعه می‌کردند، اما سوآل این است که دانش‌مندان ژاپنی تا کجا واقعاً با آن‌ها همدل بودند. احتمالاً کُنْفُوسیوسی‌های ژاپنی بحث و نظر متافیزیکی را دوست نمی‌داشتند.

نبود تفکر-نظری و نظام‌مند به همین اندازه مشخصه‌ی دانش‌مندان پیشین آثار کهن ژاپنی است. مثلاً موتوئوری نمی‌خواست هیچ گونه مفهوم ملموس روشنی را در یادگیری خود بیان کند: «در نهایت کار، برای آنانی که در کار یادگیری‌اند، ضروری است که سال‌های درازی به تلاش‌های پرنیروی مستمر پردازند و مهم نیست که چه گونه می‌آموزند. [چه گونه، مسأله‌یی است که آنان نباید چندان نگران‌اش باشند. ]<sup>۳۶</sup> موئوتوری شاگردان‌اش را فقط به این تشویق می‌کرد که در مطالعه‌شان کوشا باشند، و هیچ تفکر سازنده‌یی را درباره‌ی خود یادگیری توسعه نداد.<sup>۳۷</sup>

البته نمی‌توان این امکان را انکار کرد که شخص عملاً می‌تواند مقصودش را به ژاپنی به همان وضوحی بیان کند که در هر زبان دیگری.

می‌گویند که یک مکتب اندیشه هست که بر پرورش فرهنگی الگوهای اندیشه بیش از محدودیت یک زبان مربوطه تأکید می‌کند. دست‌کم، روح ژاپنی را نباید نادیده گرفت. اما، ارزش شیوه‌های بیان ژاپنی بیش‌تر در جنبه‌های زیبایی‌شناختی و شهودی نهفته است تا در جنبه‌های دقیقاً منطقی.

دیگر آن که ابدأ قصد نداریم که از نوعی جبر زبانی هواخواهی کنیم. ما تأثیرات کارای عوامل دیگر را می‌پذیریم. ما، با توجه به جنبه‌های منطقی، فقط چند سیمای شیوه‌ی بیان اندیشه‌ها را از سوی ژاپنی‌های روزگار کهن یادآور می‌شویم، چون که این‌ها کاملاً به سیمای زمان معاصر، با توجه به مفاهیم کلی و فردی، بی‌ارتباط‌اند.

از طرف دیگر، بیان‌های ژاپنی، اندیشه و بیان شخص را بر جزئیات بی‌واسطه و ملموس زندگی متمرکز می‌کند. این گرایش تماماً منحصر به ژاپنی‌ها است. از این جاست که شیوه‌ی ژاپنی تفکر عادتاً از جمع‌بندی‌های حقایق جداگانه در حکم‌های گسترده درباره‌ی کل مقولات اشیا خودداری می‌کند، گرچه، یک چنین انتزاعی برای تفکر منطقی و علمی ضروری است.

#### ۴. توسعه‌ی منطق در ژاپن و رای منطق بودایی هندی و چینی

اما نباید از قابلیت ژاپنی‌ها برای تفکر منطقی کاملاً ناامید شد. شیوه‌ی تفکر یک ملت فقط یک گرایش است و اصلاح‌پذیر است. دلیل‌اش در این حقیقت است که وجوه بیان در زبان ژاپنی در سال‌های اخیر بتدریج رشد بیش‌تر و دقیق‌تری داشته است. درست است که زبان ژاپنی تاکنون گرایشی به سازگاری با تفکر دقیق نداشته است، اما یقیناً در این جنبه پیشرفت خواهد کرد.

این حقیقت را که منطق بودایی به طور کامل در گذشته توسعه نیافت می توان به خصلت نامنتقی منبع بی واسطه‌ی آن، یعنی این میو<sup>۳۸</sup> چینی (منطق بودایی) نسبت داد. به رغم این محدودیت، بودند دانش‌مندان ژاپنی که در چند نقطه سعی کردند توسعه‌ی را ورای منطق چینی در ژاپن آغاز کنند. ما یک نمونه‌ی جالب، اما کمابیش کوچک آن را، ذکر می‌کنیم. در منطق چینی، واژه‌ی شوهو<sup>۳۹</sup> (زئونگ-فا،<sup>۴۰</sup> پکشه-درمه)<sup>۴۱</sup> نشانه‌ی محمول یک گزاره‌ی تصدیقی<sup>۴۲</sup> (زئونگ-حد اکبر، سادیه)<sup>۴۳</sup> و نیز محمول گزاره‌ی علی (یین، حد وسط، سادّه) است. مصطلحات فنی چینی فرقی میان این دو نمی‌گذاشتند. حتا اگر اول از طریق تلفظ تمایزی میان این دو می‌گذاشتند، نمی‌توانستند این تمایز را در درازمدت در کشوری حفظ کنند که از زبان چینی استفاده می‌کردند و در آن تلفظ [کلمات] تقریباً بارها تغییر کرده بود. ژاپنی‌ها که میان تلفظ این دو اصطلاح فرق می‌گذاشتند: در یک مورد شوهو را، یعنی جایی که به معنای محمول (P) یک گزاره‌ی تصدیقی بود، با صدای بی‌واک می‌خواندند، و در مورد دیگر، جایی که به معنی محمول (M) یک گزاره علی بود واکتبر (شوبو) می‌خواندند.<sup>۴۴</sup> علاوه بر این، پیش از عصر می‌جی (۱۸۶۷-۱۹۱۱)، چند دانش‌مند بودند که در منطق صوری هندی تسلط داشتند و آن را عملاً در مطالعه‌ی اندیشه‌های بودایی به کار می‌بردند. برای نمونه می‌توانیم نام‌های رین جو (۱۷۵۱-۱۸۱۰) و کای جو (؟-۱۸۰۵) را از مکتب بوژان از فرقه‌ی نو-شین‌گون ذکر کرد. یقیناً، منطق می‌تواند در میان ژاپنی‌ها رواج و توسعه یابد، مشروط به آن که آنان جداً در مطالعه‌ی آن تلاش کنند.

در گذشته چند ژاپنی مایل بودند که اصطلاحات منطق بودایی را، حتا با تغییر معانی آن‌ها، به کار برند. مثلاً گفته‌اند که واژه‌ی ریپا<sup>۴۵</sup> (باشکوه) برابر نهادِ آواییِ ریوها<sup>۴۶</sup> (تصدیق و تکذیب در یک مناظره) است و مونتایی<sup>۴۷</sup> (نامعقول) نیز ناشی از منطق بودایی است.<sup>۴۸</sup> هر چند در درستی این تصدیق یا گمان جای تردید هست، اما این حقیقت به اثبات رسیده است که بودند ادیبانی که آن را به این شکل می‌فهمیدند. معنی این حرف این است که چند اندیشه‌ی وابسته به منطق برای مردم معمولی بیگانه نبود، هر چند شاید کاملاً از معنای دقیق آن‌ها آگاه نبوده باشند.

می‌توان پرسید که اندیشه‌ی منطقیان ژاپنی، ورای دانش چینیِ منطق بودایی که در هند آغاز شده بود، تا کجا توسعه یافت. شنکره سوامین<sup>۴۹</sup> (در پایان قرن ششم) می‌گفت که ادراک<sup>۵۰</sup> معلول شیء [شناسه‌ی] فردی است.<sup>۵۱</sup> تعریف سستیِ ادراک در منطق بودایی هندی و چینی را ِ ذِن جو، منطقیِ ژاپنی (۷۲۳-۷۹۷)، دال بر فردیت تعبیر می‌کرد.<sup>۵۲</sup> یک منطقیِ باستانی ژاپنی می‌گفت «آن را که نتوان با هیچ واژه وصف کرد چیز در خود<sup>۵۳</sup> (جی سو، سوِه-لکشنه) خوانند، یعنی، آن چه که باید محمولی داشته باشد (اوهو،<sup>۵۴</sup> درمین).<sup>۵۵</sup> آن چه باید با یک واژه وصف شود «خاصه» یا «کیف» [یا، کیفیت | (هو،<sup>۵۶</sup> درمه) خوانده می‌شود.»<sup>۵۷</sup>

هوتان (۱۶۵۴-۱۷۳۸)، یک منطقیِ بودایی جدید، از این هم پیش‌تر رفت. او می‌گفت «چیز در خود با ادراک مستقیم دریافته می‌شود. هر خاصه‌یی که در تمام چیزهای گوناگون مشترک باشد یک موضوع استتاج است.»<sup>۵۸</sup> «واقعیت ایا، حقیقت | چیزها را در چیز در خود خوانند. آن یک فرد است و



نمی تواند با دیگران مشترک باشد. جنس در تمام چیزهای گوناگون یافته می شود، درست مثل نخ که از میان گل ها می گذرد. این خاصه را می توان در یک موقعیت معمولی ( نه در دیانه ) به مثابه ی یک شناسه ی [ یا، موضوع ] دل عَلم کرد. جنس در منطق بودایی یک موضوع استاج است.<sup>۵۹</sup>

مشخصه ی مفهوم او از فرد این بود که فکر می کرد چیز در خود چیزی جوهری است. می گفت «آتش جسم را می سوزاند، پس، آتش را می توان یک شناسه [ یا، موضوع ] به شمار آورد. فقط آتشی را که بتواند جسم را بسوزاند، می توان چیز در خود نامید.»<sup>۶۰</sup> این تعریف چیز در خود آشکارا تجربه گرایانه است و کاملاً مخالف مفهوم اید آلیستی چیز در خودی است که منطقیان بودایی هندی در اندیشه دارند، مثل دَرَمه کیرتی و مانند این ها، که به سنت اید آلیسم بودایی ( ویگیانه واده ) تعلق داشتند.

وضع تفکر دیالکتیکی [ یا، جدلی ] پیش از معرفی تمدن غربی در کشورهای شرقی روشن نبود. فلسفه های تِن دایی و سانرون چین باستان و ژاپن آشکارا تفکر دیالکتیکی داشتند، اما در راستای دیالکتیک توسعه نیافتند. در ژاپن جدید چند متفکر تکر و بودند که اندیشه های دیالکتیکی داشتند. ایشیدا بای گان این اندیشه را مطرح کرد که سلبی و ایجابی [ یا، منفی و مثبت ] دو چیزند و با این همه آن دو را نمی شود از یک دیگر جدا کرد. اما، حتا اگر به نظر یکی برسند دو جنبه ی حرکت و سکون اند.<sup>۶۱</sup> مؤئیرا بای ئن نظریه ی دیالکتیک خاص خود را داشت. « دیالکتیک ( جوئی )،<sup>۶۲</sup> راه فهم طبیعت ( یا، عالم ) است. سِرر ( کِشُو )<sup>۶۳</sup> دیالکتیک، دیدن سَن تَز ( گوئِشُو )<sup>۶۴</sup> در آنتی تَز ( هان ) است. ( دیالکتیک ) را کردن دل مشغولی.

یک‌سویه، و اصلاح کردن نشانه‌ها (چوهیو)<sup>۶۵</sup> است، یعنی، بین و یانگ آنتی‌تز یکدیگرند و تضاد را می‌سازند. چون آن دو آنتی‌تز یکدیگرند، می‌توانند به سن‌تز آورده شوند.<sup>۶۶</sup> این جا اندیشه‌ی دیالکتیک را در مرحله‌ی آغازین‌اش می‌بینیم.

## ۵. نتیجه‌گیری

ما از اندیشیدن به مفهوم فرد یا آگاهی از آن از دیدگاه کاربرد روزمره‌ی توده‌ی مردم و در زبان از دیدگاه تفکر منطقی از سوی متفکران بحث کرده‌ایم. شاید بتوان در تمام نموده‌های گوناگون به چهار سیمای زیر توجه کرد:

( ۱ ) ترکیب افراد مختلف، نه رویارویی آن‌ها، محترم شمرده می‌شد، دست‌کم در درون‌نگری،<sup>۶۷</sup> و این بازتاب آن مفهوم اجتماعی است که هر فردی در آن قرار دارد.

( ۲ ) وقتی ژاپنی‌ها از دیدگاه کاربرد زبانی از اهمیت فردی در برابر کلی بحث کرده‌اند، اهمیت فردی به کم‌ترین حد گرایش داشته، اما اکنون در صورت لزوم به مثابه‌ی چیزی در تقابل با کلی بر آن تأکید می‌شود.

( ۳ ) وقتی گزاره‌یی از دیدگاه تفکر منطقی و فلسفی ساخته شد، نمونه‌های فردی وابسته به آن گزاره مؤکداً به طور مشروح ذکر می‌شدند.

( ۴ ) گرایش متفکران ژاپنی به این سو بوده است که حقایق تجربی را بیش‌تر تأکید و به آن‌ها بیش‌تر توجه کنند، که باید آن‌ها [ حقایق ] را به طور

فردی ذکر کرد. این امر بازتابی است از روحیه‌ی تجربه‌گرای سنتی ژاپنی‌ها. توجه ژاپنی‌ها به حقایق زندگی اجازه نمی‌دهد که از تجربه‌ی یک مفهوم فردی، «در خود»، در انزوا، انتزاعی صورت گیرد.

بحث‌های بالا ما را به یک نتیجه‌ی مهم می‌رساند. تاکنون غالباً در غرب به شکل یک کلیشه گفته‌اند که گرایش غربی‌ها به این است که فردگرا و دویی‌جو باشند، حال آن که گرایش شرقی‌ها به این است که یگانه‌گرا یا همه‌فراگیر باشند. اما روشن شده است که این نتیجه‌گیری غلط است. از نظر اندیشه‌ی ژاپنی، با یقین می‌توان گفت که ژاپنی‌ها متمایل به فردگرایی بوده‌اند، و این ناشی از روحیه‌ی تمرکز مستقیم آن‌ها بر تجربه‌ی بی‌واسطه است.

درباره‌ی تفکر منطقی می‌توان گفت که اگر چه توده‌ی مردم ژاپن محدود به یک زبان بوده‌اند که به عنوان یک ابزار دقت منطقی تقریباً ناقص بود، اما تفکر فلسفی از طریق استفاده از زبان چینی در میان طبقات فرهیخته‌ی ژاپن توسعه یافت.

منطق می‌تواند در میان ژاپنی‌ها رواج و توسعه یابد به شرط آن که آنان جداً به شیوه‌ی درستی تلاش کنند. پیشرفت منطقی در آینده ناممکن نخواهد بود، اگر چه پر از دشواری‌های بسیار است. و این از سوی ژاپنی‌ها مستلزم یک آگاهی افزایش‌یافته‌ی بزرگ از رابطه‌ی میان میان‌کلی و فردی است.

برای ژاپنی‌ها به مثابه‌ی یک ملت مهم است که عادات و ابزارهای زبان، تفکر را که منطقاً دقیق باشد توسعه دهند. ما نمی‌توانیم این توسعه‌ها را در آینده پیش‌بینی کنیم، اما صنعتی شدن، که در ژاپن معاصر بسیار سریع پیش می‌رود، به نظر نمی‌رسد که سیماهای پیش‌گفته را خیلی زیاد یا به سادگی

دیگرگون کند، مگر آن که در راستای خطوطی توسعه پیدا کند که در میان ژاپنی‌ها دیری تثبیت و بدان عمل می‌شده است. طبیعی است که ژاپنی‌ها نمی‌خواهند خوی زیبایی‌شناختی و تجربی-ستنی خود را از دست بدهند.

سوال: نظریه‌یی در فلسفه‌ی غربی هست که می‌گوید مفاهیم یونانی-واقعیت (که هنوز در مفاهیم غربی نفوذ دارد) از ساختار نهاد-گزاره‌ی زبان یونانی مشتق شده است. اما باز عقیده‌ی دیگری بر این بوده که [مسأله] خلاف این است. [به این معنی که] ساختار زبان یونانی از مفاهیم-آغازین-یونانی-واقعیت رشد کرد. مختصات ناانتزاعی زبان ژاپنی شاید از یک خوی طبیعی ژاپنی‌ها به علائق ملموس مشتق شده باشد.

جواب: احتمالاً تأثیر متقابلی میان زبان و شیوه‌ی تفکر مردم هست، چیزهای دیگری نیز بر هر دو-آنها تأثیر می‌گذارد، مثل اقلیم، ساختار اجتماعی، شیوه‌های تولید، رابطه‌های انسانی و مانند این‌ها.

سوال: شما از اندیشه‌های موتوئوری و هیراتا گفتید. من این طور می‌فهمم که مکتب معروف به کوکوگاگو را که اینان به آن تعلق داشتند آموزگارشان کامو-نو-مابوچی رهبری می‌کرد که او قویاً بر رویکرد-تاریخی-زبانی-به آثار کهن ژاپنی پافشاری می‌کرد به این منظور که معانی ناب و واقعی شیوه‌ی تفکر ژاپنی و نیز شیوه‌ی زندگی آنان را روشن کند. موتوئوری و هیراتا و دانش‌مندان دیگر کوکوگاگو نیز مطالعات‌شان را در هم‌رایی سخت‌گیرانه‌ی با این اصل دنبال کردند. اگر چه دستاوردها و تفسیرهای‌شان گاهی نامعقول بود و شاید با فلسفه‌ی هندی یا غربی و منطق

زبان قابل مقایسه نبود، اما آن‌ها زبان‌شناسان یا دستوردانان ساده‌یی نبودند بل که دانش‌مندانی بودند که مشتاقانه می‌خواستند معانی متافیزیکی زبان و واژگان زبان ژاپنی باستان را کشف کنند. احتمالاً نتایج پژوهش‌های‌شان یک منطق نامنتقی بود.

جواب: مکتب کوکو گا کو در نوعی منطق خاص خودش تبحر داشت. آنان از چیزی که شاید بتوان آن را «تجربه‌گرایی زبان» خواند دفاع می‌کردند، اما مثل دانش‌مندان هندی و چینی یک نظام روش‌شناسی پدید نیاورند. ضروری است که روشن شود که دانش‌مند کوکو گا کو درباره‌ی روش‌شناسی چه در دل داشت. این نیاز به مطالعه‌ی دیگر و بیش‌تر دارد.

سوال: شما گفتید که چند دانش‌مند بودایی دیرنشین بودند که منطق بودایی را بسط دادند، گرچه این مکتب از میان ژاپنی‌ها توسعه نیافت. اما، من این‌طور می‌فهمم که از قرن نهم تا چهاردهم نظام‌های امتحان سالانه نهادی شده بود. این نظام‌های امتحان‌گیری برای رهبانانی بود که رسماً مجاز به کار بودند و نیز برای اعتلای مراتب دانش رهبانان در فرقه‌های تِن‌دایی، هوسو، که‌گون و شین‌گون بود. در این امتحانات، دو یا سه سوال از ده یا دوازده سوال لزوماً از حوزه‌ی منطق بودایی می‌آمد. بنا بر این، خیلی از رهبانان دانش‌پژوه ضرورتاً می‌بایست منطق بودایی را مطالعه کنند و آن را کاملاً فراگیرند. موقعی که ما تاریخ متافیزیک و علوم ژاپنی را که بتدریج از دوران میانه تا زمان‌های جدید توسعه می‌یابد، مشاهده می‌کنیم نمی‌توانیم این جریان‌ها—یا آموزش—را ندیده بگیریم.

جواب: درست است که رهبانان در دوره‌های کهن و میانه‌ی ژاپن با شوق

و شور مطالعه می‌کردند. اما تاکنون در چگونگی پیشرفت دانش‌مندان ژاپنی در پژوهش منطقی و رای منطق بودایی چینی و هندی فقط چند مطالعه آغاز شده است. این بستگی به دانش‌مندان در آینده دارد.

سوال: ما در ژاپن قرون میانه و جدید متفکران اصیل و ممتازی را می‌بینیم که حجم عظیمی از آثاری به جا گذاشته‌اند که در آن‌ها تفکر فلسفی عمیقی بیان شده است. آیا اهمیت تاریخی این متفکران را قبول ندارید؟  
جواب: من این حقیقت تاریخی را قبول دارم که ژاپن گذشته شمار بزرگی از متفکرانی را به وجود آورده که نظرشان بسیار عمیق بوده است. اما بیش‌تر آن‌ها اندیشه‌ی فلسفی‌شان را فقط به سبک چینی کهن نوشتند، نه به ژاپنی. من در این مقاله از بیش‌تر آن متفکران (به استثنای منطقیان) که اندیشه‌شان را به ژاپنی، و نه به چینی، بیان کرده‌اند یاد کرده‌ام.

سوال: به نظر می‌رسد که مقاله‌ی شما استلزام‌هایی وسیع‌تر از آنچه شما مدعی شدید دارد. توجه را فقط به رجحان ژاپنی‌ها برای «فردی» بر کلی حمله جلب نمی‌کند.<sup>۶۸</sup> واقعاً یادآور می‌شود که گرایش کنونی ژاپنی تمایل به گرایش غربی (قاره‌یی: آلمانی، فرانسوی، و گرایش مدرسی کهن‌تر) است که افراد، یعنی شیء‌واژه‌ها را در واژگان کلی حمله اضافی<sup>۶۹</sup> مرتبط کند.

جواب: مقاله‌ی من به هیچ ساختاری، خواه کلی و خواه چیز دیگر، اشاره نمی‌کند.

چیزی که من آن را جالب می‌بینم این است که اندیشه‌ی ژاپنی در جهت چند ساختار حرکت می‌کند، حال آن که «غرب» سعی می‌کند که در جهت مخالف برود: یعنی به دور از ادراک انتزاعی، و به دور از ادراک کلی به سوی

ادراک بی واسطه‌ی ملموس، ادراک و تجربه‌ی غیر ربطی.<sup>۷۰</sup> « لحظه به لحظه » برود. می‌توان گفت که انگلیسی‌ها مثلاً فرنسیس بیکن، در فلسفه‌ی جدید از این آغاز کردند. او به خاطر روش علمی طرفدار آن بود ( یعنی تجربه‌گرایی در مقابل مکتب مدرسی )<sup>۷۱</sup> اما از قرن نوزدهم به این سو ما خیلی وقت‌ها از « نظام‌سازی » در فلسفه دور شدیم، بیش‌تر از طریق واکنش علیه هگل. ریشه‌های اگزیستانسیالیسم هم در آن بود ( کیرکه‌گور در مقابل کانت ).

در حال حاضر، روند به سوی تجربه‌ی بی‌واسطه و جستجوی یک « زبان » بی‌واسطگی خصوصاً در هنرها قوی است، یعنی به دور از « حقایق کلی » و « تصورات »، و به سوی شکل‌های یگه، شکلی که کیفیات روحی را دربر دارد، [ یعنی ] کیفیات روحی متمایز و یگه، نه کیفیات روحی. ( یا، عاطفی. ) « کلی ». افراطی‌ترین روند در این زمینه معروف است به هنر « تصادفی »،<sup>۷۲</sup> که با « کمپوزسیون »، در معنی آشنای این اصطلاح، و البته هم با « قصد و نیت » در هنر می‌ستیزد. تجربه‌ی تصادفی یک بن‌بست است؛ اما چند هنرمند خوب هستند که آن را ( در موسیقی، شعر، و رقص ) جدی گرفته‌اند. نتیجه‌گیری: « شرق » ( یعنی ژاپن ) و « غرب » ( یعنی ایالات متحد و چند فرهنگ اروپایی ) با هم « دیدار » نمی‌کنند بل که از کنار هم رد می‌شوند، « غرب » به جایی رو می‌کند که « شرق » از آن بیرون می‌آید.

شواهدی در دست است که شرق دارد در جهت مخالف جهتی می‌رود که قبلاً در آن می‌رفت، یعنی، در جهتی که غرب در گذشته می‌رفت، و برعکس. مثلاً، فعالیت نهایت آرزوی غرب گذشته بود، اما حالا غرب در

جهت آرزوی قبول یا پذیرندگی و رضا می‌رود. از طرف دیگر، شرق می‌خواهد بر فعالیت تأکید کند، و دارد خوی پیشین حرمت گذاشتن به قبول یا رضا را رها می‌کند. پدیده‌یی که شما به آن اشاره کرده‌اید شاید به جنبش مشابهی تعلق داشته باشد.



## یادداشت‌ها

۱. هر دو جنبه‌ی این مسأله تا حدی به تفصیل در کتاب من به نام شیوه‌های تفکر ملت‌های شرقی، ویراسته‌ی Philip P. Wiener (Honolulu: East-Weast Center Press, 1964) که برخی از مطالب آن این‌جا آورده می‌شود. [در واقع فصل ۳۶ این کتاب، صص ۵۳۱-۵۷۶ مترجم برای روشن‌تر شدن برخی نکات این مقاله همواره به این فصل توجه داشته است. م |

### 2. concrete

۳. در این مقاله the individual بیش‌تر صفت است و گاهی هم اسم. ۱. در حالت صفتی: فردی و شخصی، و گاهی هم جزئی، است در برابر the universal، که کلی، و گاهی هم «جهانی» گفته‌اند؛ ۲. در حالت اسمی، فرد و شخص است. م.

۴. این‌ها بیان‌های زبانی رایج در زندگی روزمره‌ی معاصرند. این‌ها کاربرد کنونی این کلمات را نشان می‌دهند. از نظر تاریخی که بگوییم، دومو (domo) برای کسانی به کار برده می‌شود که پایگاه‌شان پایین‌تر است، مثل midomo (مرا). تاچی که به نظر می‌رسد از doshi مشتق شده است برای کسانی از مرتبه‌ی بالاتر و در نمونه‌هایی مثل kindachi (درباریان) به کار برده می‌شود. تقریباً از دوره‌ی موروماچی (۱۵۶۸-۱۱۳۸)، آن را برای کسانی هم به کار می‌بردند که هم‌شان بودند. من این اطلاعات تاریخی را به پروفیسور هوری ایچی‌رو مدیونم.

۵. در اصل به معنی «یک گروه از جوانان در یک پایه‌ی سنی» است.

۶. چیزی مثل وقتی که دو نفر دارند به فارسی حرف می‌زنند و بین «شما» ی مفرد و جمع، و همین طور «او» ی مذکر و مؤنث اشتباه نمی‌کنند. م.  
۷. قانون اساسی. هفده ماده‌یی شاهزاده شوئوکو، ماده‌ی ۲.

8. jisō

۹. sva-lakṣaṇa: خودنشان، یا جزیی، چیز در خود یا شیء فی نفسه.

10. kobutsu

11. *Genkō shakusho*, Vol. 30.

12. *gainen*

13. *risei*

14. *Begriff*

15. *Vernunft*

16. *warai*

17. Watsuji Tetsurō, *Zoku Nihon seishinshi kenkyū* (تکمله‌یی بر مطالعات

تاریخ عقلی [روحی] ژاپنی) (Tokyo: Iwanami-shōten, 1935), p. 397

۱۸. از طرف دیگر، ساکوما کانائه بر این نظر است که زبان ژاپنی واژگانی دارد که نقش ضمیر موصولی را دارند، با دستکاری مناسب آن شاید فقدان ضمیر موصولی جبران شود  
*Kyūchakugo no mondai* (مسأله‌ی زبان‌های هم‌چسبی) در *Kokugo kokubun*  
(زبان و ادبیات ژاپنی)، VIII (اکتبر، ۱۹۳۸).

19. *anacoluthon*

۲۰. در جمله‌ی «همه‌ی موجودات که نام‌اش را می‌شنوند: به شادمانی به او اعتماد می‌کنند، و حتا یک بار می‌اندیشند— که این همه هدایت دل‌های آنان است با صمیمانه‌ترین

سعی به سوی او- و کسانی که آرزو می‌کنند که در بوم او زاده شوند در دم زاده خواهند شد، [و] بدین گونه به حالت بی‌بازگشت می‌رسند»، در دای موریو جیو (Daimuryōju kyō، سوره‌ی بزرگ پاک بوم)، روشن است که مفعول «هدایت دل‌های آنان» «موجودات زنده» است؛ مقایسه کنید با Sukāvaiṭṭyūha-sūtra، ۲۶ ... اما شین‌ران فاعل عبارت «هدایت دل‌های آنان» را آمیتابه بودا می‌داند (!)؛ مقایسه کنید با آثارش، Jōdo monrui jushō (جُنگ عبارات کتاب‌های مقدس در باب حصول بی‌واسطه و باواسطه)، و Kyōgyō shinshō (کتاب تعلیم، عمل، ایمان، و حصول)؛ ← عالیجناب کُساکا مَورین، ویراستار: Bantō shimpon kyōgyō shinshō (متن معتبر Kyōgyō-shinshō) کیوتو: Chojiya-shōten، ۱۹۲۳، ص ۱۰۳).

21. Hiroike Chikūro, *Shina buntan* (Grammar of Chinese) (Tokyo: Privately published, 1905), p. 67.

۲۲. Kuntan-Bukko [یا، کُنتن- فُوگو] (احیای کُنتن).

۲۳. و نیز شیوه‌های تفکر ملل شرقی، ص ۵۳۶ م.

۲۴. «Chittamātram idam yad idam traidhātukam» (عالم هیچ نیست مگر خیال [دل] ما)، در دَشَه بومیکَه- سَوْتَرَه، ویراسته‌ی J. Rahder (پاریس: Paul Geunther، 1926، ص ۴۹؛ ci vijñāptimatram evedam) (عالم هیچ نیست مگر تمثّل [فقط دانستگی] ما)، در تَرمِشیکا، ویراسته‌ی S. Lévi (پاریس: Librairie Ancienne، 1932، Honore-champion، ۲۷، ص ۴۲).

۲۵. Shōbōgenzō (مخزن تعلیم راستین بودایی) فصل Sangai yuishin، (عالم هیچ نیست مگر خیال ما)

۲۶. Tōmonsho (پرسش‌ها و پاسخ‌ها) کتاب اول، در Nihon rinri ihen (کلیات متون

اخلاقی ژاپنی) ویراستاران، Tetsujirō و Kanie Toshi (توکيو: Ikuseikai, ۱۹۰۲)، ج ۶ ص. ۱۵۷.

۲۷. همان، ص ۱۵۶.

۲۸. Nyūgaku mondō (مفردات مطالعه) در *Hirata Atsutane zenshū* (کلیات آثار

هیراتا آتسوتانه) ویراستاران، هیراتا موریتانه و میکی یوئه، (توکيو: Hirata Atsutane

(Zenshu Kiseikai, 1918) ج ۱۵، ص. ۱. (پروفسور می در یک بحث این نظر را بیان

کرده که نقل آتسوتانه یک تعبیر تحریف شده است.)

۲۹. logical coherence: پیوستگی یا انسجام منطقی.

30. consistency

31. constructive

۳۲. *Naobi no mitama* (روح شریف) در *Motoori Norinaga zenshū* (کلیات آثار

موتوئوری نوری ناگا). ویراستار، Motoori Seizō. توکيو: Yoshikawa-kōbunkan,

۱۹۲۶)، ج ۱ ص ۵۳

۳۳. همان.

۳۴. *Shōji* (زندگی و مرگ) در *Shōbōgenzo* در *Taishō shinshū daizokyo*

(Sacred Buddhist Texts edited in Taishō Period) (Tokyo: The Taisho

Issaikyō Kankō Kwai, 1931), Vol. 82, p. 305.

35. *Muchū mondō roku* (پرسش و پاسخ‌ها در رؤیاها).

36. *Uiyamabumi* (مقدمه‌یی برای مبتدیان) در *Motoori Norinaga zenshū*,

Motoori Seizō, ed. Vol. IV, p. 601.

۳۷. همان.

38. *inmyō*

39. *shūhō*

40. *tsung-fa*

۴۱. *pakṣa dharma* حد اصغر، و مقدمه‌ی صغری. م.

42. assertive proposition

43. *sādhya*

44. Ui Hakuju, *Bukkyō ronrigaku* (منطق بودایی) (Tokyo: Daito-shuppasha, 1944), p. 168.

45. *rippa*

46. *ryūha*

47. *mutai*

۴۸. *Geirin*, Yamada Yoshio (هنرها) ج ۳، (۱۹۵۲) شماره‌های ۱ و ۲. برای *mutai* (نباشنده)، ← (مدخل. منطق بودایی) (Chikū, *Inmyō inu sanshi* (1854), p. 19b). اما به نظر نمی‌رسد که این اصطلاح در منطق بودایی هندی آغازین چندان مهم بوده باشد.

49. *Śaṃkarasvāmin*

50. *pratyakṣa*

51. *pratyakṣam kalpanāpodham yaj jñānam arthe rūpādau nāma-jātyā-dikalpanārahītam / tad akṣam akṣam prati vartata iti pratyakṣam kalpanājñānam arthantare pratyakṣābhasam / yaj jñānam ghaṭaḥ paṭa iti va vikalpayataḥ samutpadyate tad arthasavalakṣaṇaviśayatvāt praty-*

*akṣābhāsam.*

*The Nyāya-praveśa*, Anandshankar B. Dhruva, ed. (Baroda: Oriental Institute, 1930) (Gaekwad's Orietal Series. No. XXXVIII), p. 7.

52. *Gengen betten shryō shikyō nisslēō Inmyō riron* (موضوعات ادراک), in *Inmyō nisslēō riron myōtōshō* [بودایی I] (شرحی بر شرح مدخل منطق [بودایی I]) (Traditional edition, Vol. 6b p. 454b). See p. 461b:

«آن را «ادراک» نمی‌خوانند زیرا که در کلی‌ها شرکت می‌جوید.»

۵۳ Thing-in-itself (ترجمه‌ی *ding an sich* آلمانی): یک حقیقت نهایی بدون آن که مشروط به وجوه ذهنیِ ادراک و اندیشه‌ی انسانی شده باشد: یک حقیقت متافیزیکی. «(وبستر)، شیء فی نفسه هم گفته‌اند. م.»

۵۴ Thing-in-itself (ترجمه‌ی *ding an sich* آلمانی): یک حقیقت نهایی بدون آن که مشروط به وجوه ذهنیِ ادراک و اندیشه‌ی انسانی شده باشد: یک حقیقت متافیزیکی. «(وبستر)، شیء فی نفسه هم گفته‌اند. م.»

۵۵ *dharmīn*: جوهر

56. *hō*

۵۷. ۴: «با توجه به این حقیقت که آن را نمی‌توان وصف کرد، آن را «چیز در خود» می‌خوانند: اگر بتوان آن را وصف کرد، آن‌گاه آن را «کلی» می‌خوانند. در *Myōhon shō* (توضیح قواعد) ویراستار، *Bussho-kankōkai* در *Dai-Nippon Bukkyō zensho* (Tokyo: Bussho-kankōkai, 1911), Vol. 4, p. 47.

58. *Inmyō Zuigenki* (منابع منطق بودایی), Vol. 8, published in 1711, p. 16a.

59. *ibid.*, pp. 9b-10a.

60. *ibid.*, p. 13a.

61. *Seiri mondō* ( پرسش‌ها و پاسخ‌ها در باب طبیعت ), Translated into English by Paulo Beanio Brocchieri (Rome: Instituto per il Medio ed. Estremo Oriente, 1961), pp. 19-20.

62. *jōrī*

63. *ketsu*

64. *jōitsu*

65. *chōhyō*

66. Saigusa Hiroto, *Miura Baien no tetsugaku* . (فلسفه‌ی مؤئیرا باین) . (Tokyo: Daiichi-shobō, 1941), p. 132; also his *Nihon no yuibutsuronsha* (ماتریالیست‌های ژاپنی) (Tokyo: Eihōsha, 1928), p. 93.

67. subjective reflection

68. the general-categorical

69. relational-categorical-general

۷۰. non-connective, یا غیر ربطی.

71. scholasticism

۷۲. *alea* . *aleatoric* , *aleatory* . به معنی «طاس» . بازی است. انتخابی که طاس بگوید.  
الله بختکی. م.

هوری ایچی‌رو<sup>۱</sup>

## پیدایی خودآگاهی. فردی در دین ژاپنی و استحاله‌های تاریخی آن

### ۱. مقدمه

در این فرصت می‌خواهم از مسأله‌ی خودآگاهی و سرنوشت فرجامین افراد به شکلی که در تاریخ دین ژاپن دیده می‌شود بحث کنم. هر چند که باید خود را محدود کنم فقط به یک اشاره به چند جریان تاریخی اصلی، خصوصاً در داخل مراحل آغازین تاریخ دین ژاپن، یعنی به دوره‌یی که چنین می‌نماید که ژاپنی‌ها مفاهیمی را در آن پایه‌گذاری کردند که تاکنون این همه فراگیر بوده



است. بنا بر این، اول نخستین مرحله، یعنی پیدایی این مفاهیم را تأکید می‌کنیم، و دوم مراحل بعدی استحاله‌های تاریخی آن‌ها را، که با معرفی فرقه‌ی تِن‌دایی (چی: تِئِن - تایی)، فرقه‌ی شین‌گون (چی: جِن - یِن)، و جنبش آمیدا پرستی، مکتب پاک‌بوم به ژاپن پدید آمدند.

## ۲. بنیادگذاری آغازین دین — شین‌تو در ژاپن، پیشابودایی

شین‌تو، آغازین یا ابتدایی، یعنی شکل‌های آغازین دین، ژاپن باستان را می‌توان در دو مقوله طبقه‌بندی کرد. مقوله‌ی اول را شاید بتوان به نوع اُوچی‌گامی<sup>۲</sup> (نظام ایزدکده‌ی نگهبان) تعریف کرد که شالوده‌اش دودمان جزئی یا خاص، یعنی نظام ایلی بود. هر دودمانی ایزدکده‌یی خاص خود داشت که رمز همبستگی آن دودمان و وقف روح نیاکانی (کامی<sup>۳</sup> یا کامی‌ها) بود. این ارواح را پسییان‌شان پشت در پشت می‌پرستیده مقدس می‌شمردند. مشخصه‌ی این نوع نظام اعتقادی خاص‌گرایی<sup>۴</sup> و بسته بودن آن به روی دودمان‌های دیگر است، تا آن جا که وظیفه‌ی اصلی آن یک پیکری کردن تمام اعضای دودمان در سلسله مراتب پدرسالارانه‌ی نظام دودمانی است. این جا مهم‌ترین مسئولیت این بود که نام نیک دودمان موروثی را حفظ کرده کار شکوه‌مند نیاکان را پشت در پشت دنبال کنند، هم برای سرکرده یا سر دودمان و هم برای تمام اعضای آن دودمان.<sup>۵</sup> تقریباً در تمام گروه‌های دینی بر نیاپرستی و وظیفه‌ی فرزند (کو)<sup>۶</sup> سخت تأکید می‌شود که این بستگی تنگاتنگی با نظام کهن دودمانی و نظام اُوچی‌گامی داشته است و شالوده‌ی این نیز بر کشت برنج بود. دقیق‌تر بگوییم، در نظام اُوچی‌گامی هیچ‌گونه وسیله‌ی

رستگاری برای فرد وجود ندارد. بل که بر این پندار بودند که سرنوشت فرجامین افراد چنین است که هویت‌شان را از دست بدهند و پس از مرگ به اجتماع مبهم ارواح نیاکان<sup>۷</sup> پیوندند، هر چند که آن‌جا نیز تمایزاتی بر اساس پایگاه اجتماعی، سیاسی، و نیز جادویی-دینی برقرار است.

مقوله‌ی دوم را شاید بتوان نوع هیتوگامی<sup>۸</sup> (نظام انسان-خدا) خواند، که مبتنی است بر رابطه‌ی نزدیک یک کامی-فردی با کارگزار دین مثل شَمَن یا مرد مقدس.<sup>۹</sup> فرض بر این است که رهبران فرّه‌مند (کاریزماتیک) یا شمن مثل پی-می-کو<sup>۱۰</sup>ی سرزمین یاماتایی در قرن سوم میلادی<sup>۱۱</sup> بر نظام‌های دولتی کامل‌تر، مثل دولت‌های روستا، یا سرزمین متحد کوچک مقیاس که در ژاپن باستان پدید آمدند، فرمان می‌راندند. مشخصه‌ی این نوع باور هم فردیت قوی کامی فردی و هم فردیت حامل یا انتقال‌دهنده‌ی آن است که دیری در خاطره‌ی مؤمنان زندگی می‌کرد و کرد و کار اینان در افراد معمولی نفوذ داشت. مؤمنان، از هر خاستگاهی که بودند، برای برخورداری از عنایت (یا، لطف) این نوع کامی فقط به دو شرط نیاز داشتند: حرمت از ته دل و طاعت. شخصیت‌های فرّه‌مند و اخلاف‌شان با هیتوگامی‌شان پیوند خاصی پیدا کردند و مستقلاً نوعی نظام اُدجی گامی ایجاد کردند که از راه اعمال نیروی ایزدانه‌ی‌شان در دعا یا نفرین نقش مهمی در سیاست اعصار خداسالارانه‌ی باستان داشتند. اما، به نظر نمی‌رسد که اعتقاد به هیتوگامی هیچ‌گونه رستگاری یا حیات اخروی برای افراد فراهم آورده باشد، گیرم که شخصیت‌های فرّه‌مند به سادگی می‌توانستند از راه پیوند با هیتوگامی خدا شوند.<sup>۱۲</sup>

به علت سفت و سخت بودن ساختار اجتماعی کهن ژاپنی و نظام

ارزش‌های آن که ظاهراً مشخصه‌اش تقدم ارزش‌های سیاسی بود، بر اون<sup>۱۳</sup> (برکات یا الطاف به دست آمده، نه فقط از سوی موجودات نامرئی، بلکه از سوی مهتران اجتماعی و سیاسی) و بر هوئون<sup>۱۴</sup> (تعهدگیرنده به بازگرداندن چیزی در قبال این برکات و نعمات) افزایش یافته بود.<sup>۱۵</sup> چنان که واتسوجی تسورو نشان داده است، ساختار اجتماعی و نظام ارزش‌های ژاپنی شکل یک رابطه‌ی انسانی گرفت که از سوی پدرسالار مطابق پایگاه هر عضوی از دودمان سفت و سخت کنترل و تنظیم می‌شد.<sup>۱۶</sup> اما پدرسالار هم در عوض می‌باید در برابر مراجع بالاتر کل ملت و نیز در برابر نیاکان‌اش مسئول باشد. حتا خود امپراتور هم برای رفتارش در برابر نیاکان‌اش مسئول است و باید پاسخگو باشد. در شیوه‌ی تفکر ژاپنی که از متن یک چنین نظام ارزشی پدید آمد نمی‌توانست جایی برای توسعه‌ی مفهوم «خدای قادر متعال» وجود داشته باشد، چنان که در سنت‌های آیین یهود، مسیحیت و اسلام هست. برعکس، کامی ژاپنی، و نیز انسان‌ها، را نمی‌توان شخصیت‌های مستقل به شمار آورد. بلکه در سلسله مراتب الهی و اجتماعی چهره‌های فروتر به مهتران‌شان وابسته و نیازمند رستگاری و یاری‌اند. در این زمینه، عقیده بر این بود مهتران، که انسان‌ها و نیاکان را شامل می‌شود، نیمه کامی (نیمه‌خدایان) یا حتا کامی یا بودایان فروم‌رتبه‌اند. اعتقاد به ارواح مردگان که به نیاپرستی و مهتران‌بستگی داشت، و نیز تصور پیوندهای تنگاتنگ میان انسان‌ها و کامی‌ها (به عبارت دیگر، آسانی خدا شدن انسان‌ها) کاملاً گسترده و مهم بود، و حتا امروزه هم چنین است.<sup>۱۷</sup> مردگان را عموماً هوتوکه‌ساما<sup>۱۸</sup> (بودایان) می‌خواندند، واقعیتی که سر چارلز الیوت را به تعجب واداشت. او می‌گوید که این زبان

گستاخانه خاص ژاپن است و تقلیدی است از آموزه‌ی شین‌تو، که مطابق آن مردگان کامی می‌شوند» یعنی موجودات برتر از انسان‌ها. به ندرت می‌شد پذیرفت که مردگان بودایی پایگاهی فروتر از کامی‌ها داشته باشند، و بنا بر این در زبان عام آن‌ها را بودایان نامیدند، بوداها و کامی‌ها خیلی شبیه بودند.<sup>۱۹</sup>

۳. معرفی آیین کُنفُوسیوس و آیین بودا به ژاپن و نفوذ آن‌ها خصوصاً در شیوه‌ی تفکر-شاهزاده شوْتوکُو

آیین کُنفُوسیوس که در قرن چهارم و آیین بودا در میانه‌ی قرن ششم از چین، از راه کره، به ژاپن آورده شدند از همان آغاز سخت در خلق و خوی طبقه‌ی حاکم و متفکران نفوذ کردند. اندیشه و اعتقاد به تیَن یا تَن (آسمان) و تَن-دی (سرور آسمان)، و نیز اخلاق اجتماعی و قانون اخلاقی، را آموزگاران کُنفُوسیوسی آوردند و برخی اندیشه‌های فلسفه‌ی لائوزه و جُوانگ زه نیز پذیرفته شد. چند نمونه از تأثیرات چینی را می‌توان به وضوح در اسناد تاریخی کهن دید.<sup>۲۰</sup> از طرف دیگر، متافیزیک و اصول جهانی، مثل قانون علیت، سه مُهر آیین (نپایندگی، نه-خود، و نیروانه) و برابری تمام انسان‌ها، را پرستاران بودایی آورده بودند. این انواع ضوابط دینی و اخلاقی کمابیش مخالف انحصار و تبعیض شین‌تو، آغازین بود. هدف نیایش شین‌تو هرگز رستگاری فردی نبود، بل که فقط رستگاری گروهی یا اتحاد با ارواح نیاکان بود. اما رخنه‌ی آیین بودا که در باورهای شین‌تو عنصر رستگاری فردی را عرضه کرد تدریجی بود، چنان که گرایش به سوی برخی کامی‌های شین‌تو را ارتقا بخشید که بنا بر وظایف خاص شان دارای یک عنایت (یا، فیض) خاص خدایانه شوند.

کلی‌گرایی<sup>۲۱</sup> و خردگرایی کُنْفُوسِی و بودایی تأثیر زیادی روی دید روحی شاهزاده شوْتوکُو (۵۹۳-۶۲۲) و پیروان او داشت. تمام دانش‌مندان و رهروان بودایی ژاپنی او را بنیادگذار آیین بودای ژاپن دانسته محترم می‌شمارند، چون او اخلاق کُنْفُوسِی و آموزه‌های بودایی را به راه‌های گوناگون ترقی بخشید. برای شاهزاده شوْتوکُو این‌ها عملاً بنیاد درست کشور بود. او شخصاً قانون اساسی هفده ماده‌یی (جوْشِجِی ایجوْکِم پو)<sup>۲۲</sup> را تهیه کرد با این نیت که یک دولت هماهنگ آرمانی در این سرزمین بنا نهد. تصورات و اندیشه‌های او آشکارا انقلابی و بسیار فراتر از زمانش بود. بنا بر اولین عبارت این قانون اساسی، موافق روح سخنان کُنْفُوسِوس و آموزه‌های بودایی، باید هماهنگی را ارج نهاد و پرهیز از اختلاف بی‌دلیل را بزرگ داشت. شاهزاده شوْتوکُو برای تحقق این جامعه‌ی آرمانی سه اصل مهم را به مردمش توصیه می‌کرد: حرمت از ته دل به آیین بودا (ماده دوم)، فرمان‌برداری و وفاداری. از ته دل به پادشاه مقدس (ماده سوم)، و رفتار درخور (چی: لی؛ ژا: ری)<sup>۲۳</sup> برای اصل راهنمای آن‌ها (ماده چهارم).<sup>۲۴</sup>

فهم شاهزاده شوْتوکُو از آیین بودا و خصوصاً نظرش درباره‌ی فردیت را باید در مواد دوم و دهم دید. می‌گفت «چون | سه گوهر | آیین بودا، یعنی بودا، آیین (دَرْمه)، و انجمن (سَنگه)، فرجامین پناه همه‌ی موجودات‌اند و برترین هدف‌های ایمان در همه‌ی کشورها‌اند، چه کسی و در کدام عصر می‌تواند به این آیین حرمت نگذارد؟ اندک‌اند کسانی که بد بد باشند؛ شاید بتوان به آنان آموخت که از آیین پیروی کنند، اما اگر آنان خود به سه گوهر نروند، کژی‌شان چه گونه راست خواهد شد؟» در ماده دهم نیز می‌گوید

« دست از خشم بداریم و از نگاه‌های خشم‌گین پرهیزیم، و آن‌گاه که دیگران چون ما نیستند آزرده نشویم. زیرا که همه‌ی انسان‌ها را دلی است، و هر دلی آرزوهای خاصی خود دارد. راست‌شان ناراست ما، و راست ما ناراست ایشان است. نه ما فرزندان بی چون و چراییم و نه آنان ابلهان بی چون و چرا. هر دو ما فقط مردمان معمولی‌ایم (بومیو).<sup>۲۵</sup> چه کسی می‌تواند قاعده‌یی بیاورد که راست را از ناراست بازشناسد؟ زیرا که ما همه، هر یکی با دیگری، فرزانه و نادان، به حلقه‌یی می‌مانیم که سری ندارد. ... »<sup>۲۶</sup>

بنا بر نی‌هون‌گی و اسناد دیگر، شاهزاده شو‌توکو معمولاً به همسران و فرزندان‌اش با این سخنان تعلیم می‌داد: « این جهان باید تهی باشد و سپنجی، اما فقط خود بودا واقعی و حقیقی است »<sup>۲۷</sup> و « از هر گونه بدسگالی پرهیزید، نیکی کنید از هر دست که باشد. »<sup>۲۸</sup> بزرگ‌ترین پسرش، شاهزاده یاماشیرو-نوئوئه، که سخت تحت تأثیر این آموزه‌ها قرار گرفته بود، از دفاع نظامی در برابر حمله‌ی دشمن با این سخن خودداری کرد: « نمی‌خواهم به خاطر خودم مردم را نابود کنم؛ از این رو، خود را به دشمن می‌سپارم. » سرانجام او و تمام خاندان‌اش در هوریوجی، که معبد خانوادگی‌شان بود، خود را خفه کردند و با هم مردند. مرگ غم‌انگیزشان سرآغاز اصلاح تایکا را مشخص می‌کند، که اصول نیای آنان را به اجرا می‌گذارد.<sup>۲۹</sup> شاهزاده شو‌توکو خصوصاً تمام توجه‌اش را بر سوره‌ی نیلوفر (سَدَدَرمه-پوُنْدَریکه-سوْتَره) متمرکز کرد<sup>۳۰</sup> که یک آگاهی اجتماعی دربرگیرنده‌ی تمام طبقات را تعلیم می‌داد. بشارت سوره‌ی نیلوفر به رستگاری تمام انسان‌ها، تضاد شدیدی با تصورات دینی پیشابودایی ژاپن داشت.

همچنین می‌پنداشتند که آیین بودا دینی است که برای فرد در این زندگی امنیت می‌آورد و در زندگی پس از مرگ هم رستگاری. پس از مرگ شاهزاده شو تو کو با زماندگان‌اش با نیایش‌های از ته دل دو گونه مَندرَه (مَنده‌ی) و یک پیکره‌ی قدی شاکیه مونی را به یاد روح درگذشته‌ی شاهزاده ساختند. این دو منده را رِن جو- کو کو مَندرَه (مَنده‌ی بهشت حیات آسمانی) <sup>۳۱</sup> خواندند، و معتقد بودند که روح شو تو کو باید دوباره آن‌جا زاده شود. پس از این زمان است که ما نسخه‌های دست‌نویس بسیاری از سوره‌های بودایی، پیکره‌های بودا، نقاشی‌ها و مَنده‌ها و نیز معابد، تالارهای بودا و پاگوداهای بسیاری را می‌بینیم که همه را خویشان مردگان، همراه با دعای رستگاری آنان، وقف ارواح درگذشتگان کرده‌اند. <sup>۳۲</sup>

#### ۴. آیین بودای دولتی و آیین بودای فردی یا شخصی

از سوی دیگر چنان که در قسمت قبلی یادآور شدیم، کلی‌گرایی و خردگرایی- آیین کُنفو سیوس و آیین بودا در آغاز لزوماً به طور کامل پذیرفته نشدند، مگر از سوی شاهزاده شو تو کو و پیروانش، بل که در یک سطح سستی پذیرفته شده بودند. ابتدا نظام او جی‌درا (نظام آموزشی معبد) نهادینه شد و تقریباً نشان‌گر همان ویژگی نظام او جی گامی بود. <sup>۳۳</sup> زیرا که در پذیرش اولیه‌ی آیین بودا، بودا را هوتوکه گامی (یک کامی به نام بودا) خوانده بودند و او را نوعی کامی- از بیرون می‌دانستند، و معبد بودایی را هوتوکه گامی نو میا <sup>۳۴</sup> (ایزدکده‌ی وقف کامی- موسوم به هوتوکه [بودا]) می‌خواندند <sup>۳۵</sup> بنا بر نیهون گی وقتی که در ۵۹۴ امپراتور یس سوئیکو گفت شاهزاده شو تو کو و

تمام رعایایش رونق آیین بودا را ارتقا بخشند، تمام شاهزادگان شاهدختان، و رعایا در برپاداشتن معابد بودایی برای سروران و والدان (یا، نیاکان) خود با یکدیگر به رقابت برخاستند.<sup>۳۶</sup>

همچنین، آیین بودای دولتی بیش‌تر پس از اصلاح تایکا در ۶۴۵ شکوفا شد، که الگوش نظام معبد دولتی چین بود که زیر نفوذ نظام متحد امپراتوری سلسله‌های سویی و تانگ بود. نین نو گوکوکو هان نیا هارامیتا کیو<sup>۳۷</sup> (پرگیا پارمیتا- سوتره درباره‌ی شاهی که از کشورش محافظت می‌کند)<sup>۳۸</sup> و کون کومیو- سای شو- کیو (سوژنه- پرباسوتن- آراجه- سوتره)<sup>۳۹</sup> را از امپراتور تین مو (۶۲۲-۶۸۶) از تری پیتکه | سه سبد | انتخاب کرد و در سراسر ژاپن منتشر کرد که برای بهره‌ی امنیت همگان و خیر و بهروزی ملت خوانده و تفسیر شود.<sup>۴۰</sup>

اما بستگی هماهنگ میان آیین بودای دولتی و آیین بودای فردی را شاید بتوان در روح برپایی ویروچنه‌ی بزرگ در تودای جی در نارا دید. این کار زیر نظر امپراتور شو مو (۷۱۰-۷۵۶) و همسرش کومیو صورت گرفت با این توضیح که این بودا (خورشیدبودای بزرگ، یا دای نیچی نیورایی) همان آماتِه‌راسو ئومی کامی (بانو خدای خورشید)، بانونیای اسطوره‌یی- خاندان شاهی است. می‌توان گفت که امپراتور می خواست اعتقاد مؤمنانه‌ی خود را به آیین بودا و همچنین فرمانروایی خود را نشان دهد، و نیز مشتاقانه آرزو می‌کرد که در سپهر نیلوفرین- ویروچنه‌ی بزرگ (پدمه- گربه- لوکا- دانو)<sup>۴۱</sup> که مبتنی است بر نظریه‌های کیهان‌شناختی- فرقه‌ی کِه گون (هوا- پِن- چینی) زاده شود. این اولین نشانه‌ی تاریخی همامیزی آیین بودا با شین تو است، که بعدها به شکل نظریه‌های آمیزش کامی- شین تو و بوداها (یا، بوداسف‌ها،



موجوداتی که گوهرشان فراشناخت است) به نام هون جی سویی جاکو (تجلی بود. آغازین) توسعه یافت.<sup>۴۲</sup> اما، امپراتور شو مو نظام چی شیکی جی را، که تازه در میان مؤمنان عمومی در اجتماعات محلی در قرن هشتم پدیدار آمده بود، هنگامی پذیرفت که خورشیدخدای بزرگ را عَلم کرد. چی شیکی به معنی انجمن اخوت مؤمنان بودایی به یک بودا، بوداسف یا سوتره است، و چی شیکی جی به معنی معبد بودایی است که با خیرات و یاری انجمن چی شیکی ساخته شد.<sup>۴۳</sup>

امپراتور شو مو می خواست تمام نواحی به برپایی خورشیدخدای بزرگ یاری کنند، خود اگر هدیه‌یی باشد به قدر یک مشت خاک یا یک شاخه‌ی درخت. یک قدیس بودایی، به نام گیوگی (۶۷۰-۷۴۹)، که عمیقاً تحت تأثیر فرمان امپراتور قرار گرفته بود، در سراسر ژاپن به راه افتاد که از توده‌ی مردم طلب پیشکش کند تا خورشیدخدای بزرگ همراه با خود امپراتور به عنوان اعضای انجمن چی شیکی رستگارشان کند.<sup>۴۴</sup>

این جا می توان گنجانیدن تاریخی آیین بودای فردی یا شخصی را در مقوله‌ی آیین بودای دولتی دید.<sup>۴۵</sup> گیوگی نیز تلاش می کرد که آن آموزه‌های بودا را که پیرامون قانون علیت متمرکز بود در میان مردم منتشر کند، و سرگرم خدمات رفاهی اجتماعی بر شالوده‌ی راه بوداسف (بوساتسودو) بود.<sup>۴۶</sup>

سای چو (دای نیچی نیورایی)، که الهام بخش توسعه‌ی یک شکل بومی آیین بودا بود، هواخواه اعتقاد به آمیدا<sup>۴۷</sup> بوتسو بود هم در زمینه‌ی سرنوشت فرجامین و هم در زمینه‌ی تفکر و مراقبه (دیانه) به سر هستی که به روشن شدگی می انجامد. او نیایش و نظاره‌ی در آمیدا (نیم بوتسو) را اسباب

صفای دل و توانا کردن آن به تمرکز. بر حضور آمیدا می‌شمرد و نیز آن را وسیله‌ی برای روح می‌دانت که پس از مرگ به دست رحمت آور آمیدا رستگار شود.

اعتقاد به آمیدا بودا و عمل جوگیو دُمایی را، خصوصاً با ارجاع به سرنوشت فرجامین افراد، شاگرد برجسته و جانشین سای چوک نامش نین یا جیکا کو دای شی (۷۹۴-۸۶۴) بود قویاً ارتقا بخشید.<sup>۴۸</sup> نین در حدود نه سال در چین. دوره‌ی دودمان تانگ (۶۱۸-۹۰۶)، بیش‌تر در کوه ووتایی و در چانگک. آن مطالعه کرد. او مَندله‌های بسیار، اسباب و آلات دینی و سوره‌هایی هم از آیین بودای مَتره‌یانه و هم آیین بودای تیئن-تایی، و نیز اعتقاد و عمل به آمیدا را، که زیر نفوذ هوئی-یوان (۳۳۴-۴۱۶) از کوه لُو و فا-جائو (در حدود قرن هشتم) از کوه ووتایی در مکتب پاک بوم چینی بود، به ژاپن آورد. نین پس از آن که سومین پیر فرقه‌ی تیئن‌دایی شد مدرسه‌ی جوگیو دُمایی دُو را در پیرامونه‌ی نِریا کوجی روی کوه هی‌ای بنا کرد. از آن پس عمل نم‌بوتسو در مدرسه‌ی جوگیو دُو نه فقط یک عمل مهم دیانه‌ی رهروان تیئن‌دایی شد بل که یک کار سالانه‌ی مهم رستگاری ارواح مردگان هم شد.<sup>۴۹</sup>

۵. رویکرد کوکایی به مفهوم رستگاری و روشن‌شدگی

کوکایی، بنیادگذار فرقه‌ی شین‌گون (در کوه کُویا) بینش سایر فرق را یک‌کاسه کرد، اما مرکز توجه او سوره‌ی خورشید بزرگ بود،<sup>۵۰</sup> که بنا بر آموزه‌اش جهان نمود جلوه‌ی حقیقت فرجامین است که به خورشیدبودای بزرگی معروف است.

از یک طرف، کوتکایی برخلاف سای چو اعتقاد به خورشیدبودای بزرگ را ترجیح می‌داد که این نماینده‌ی دو جنبه‌ی وَجره داتو (عنصر الماس) و گرَته-داتو (عنصر زه‌دان) است،<sup>۵۱</sup> و از طرف دیگر، او سرنوشت فرجامین را به بودای آینده، مَیتریه<sup>۵۲</sup> (میروکو) در آسمان توشیته (توسوتسوتین) می‌سپارد. این بودا ۵,۶۷۰,۰۰۰,۰۰۰ سال پس از مرگ بودا شاکیه‌مونی برای رهانیدن انسان‌ها به این جهان می‌آید.<sup>۵۳</sup>

کوتکایی، بنا بر اعتقاد اول، بر نظریه‌ی «بودا شدن در این تن» (سوکوشین جوُبوُتسو)<sup>۵۴</sup> اصرار می‌ورزید، و از نظریه‌های کیهان‌شناختی و متافیزیکی وِیروچَنه-سوُتره و اوُتَمسکه-سوُتره پیروی می‌کرد. کوتکایی چند کتاب برجسته نوشت،<sup>۵۵</sup> که در آن‌ها تمام مراحل روحی و دینی انسان را از پایین‌ترین تا بالاترین مرتبه (یا، شین‌گون) نقد و طبقه‌بندی کرد. از مراحل پایین‌تر دین طبیعی و اخلاق آغاز کرد و به آیین‌های کُنْفُوسِیوس و داتو و تیره‌واده رسید، و سرانجام هم به مه‌ایانه. برترین مرحله (یا، شین‌گون) یک نظام نظری صرف نیست، بل که تجسم عملی زندگی و اندیشه‌ی وِیروچَنه‌ی بزرگ است، خصوصاً از طریق اجرای آیین‌های رمزی. این وضع تکامل روحی را «دل مالامال جلالاتِ سِر» می‌خوانند که که با این تمثیل بیان می‌شود که بوداها در بودابوم‌های بی‌شمار چیزی نیستند مگر آن بودای درون دل ما، [مگر] آن نیلوفر زرین، چندان بی‌شمار که قطره‌های آب اقیانوس، که در تن ما زنده است. این کلمات یادآور اَدَوِیته وِیدانته<sup>۵۶</sup> است، با این فرق که در الهیات شین‌گون اصرار بر این است که جهان نمود تجلی تنها حقیقت فرجامین است که به خورشیدبودای بزرگ معروف است. این نظریه‌ی بودا شدن در تن خود به این

معنا نیست که فرد نابود می‌شود بل که او حقیقت مطلق را در تن خویش تجسم می‌بخشد.<sup>۵۷</sup>

این نظریه‌ها و اعتقادات، همراه با نظریه و باورهای سوره نیلوفر و آمیدا بودای فرقه‌ی تِن‌دایی، نه فقط از سوی تمام شاخه‌های فرقه‌های تِن‌دایی و شین‌گون بل که از سوی بوداییان گوناگون دیگر نیز قبول عام یافت. حتا در فرقه‌ی تِن‌دایی، نظریه‌ی سوکو‌شین جو‌بوتسو را در پایان قرن نهم پذیرفتند،<sup>۵۸</sup> و نیز از سوی نیچی‌رن، مصلح مکتب سوره‌ی نیلوفر، در قرن سیزدهم،<sup>۵۹</sup> حال آن که در فرقه‌ی شین‌گون اعتقاد به آمیدا را به منظور تضمین زندگی پس از مرگ افراد پذیرفتند.

عقیده بر این بود که کوتاکایی همان گونه که در غازمعبد کوه کویا مستغرق دیانه و چشم به راه آمدن مَیتریه بود، در تنِ خویش بودا شد. چند مرتاض کوه‌نشین (یا مابو‌شی یا شو‌گن‌جا) - شو‌گن‌دو<sup>۶۰</sup> سنتِ شین‌گون بودند که بوداهای خودمومیایی کرده شدند که از نمونه‌ی افسانه‌یی استاد بزرگ‌شان پیروی می‌کردند.<sup>۶۱</sup>

۶. آگاهی از رسیدن عصر پسین آیین بودا و ظهور جنبش آمیداپرستی

شاهزاده شو‌توکو، سای‌چو و کوتاکایی برجسته‌ترین شخصیت‌های مراحل آغازین دین ژاپنی‌اند که بر منزلت افراد، و نیز سرنوشت فرجامین آنان تأکید می‌کنند. اما، پس از مرگ این دو استاد بزرگ، فرقه‌های تِن‌دایی و شین‌گون به تدریج به شکل یک عرفان رازورز<sup>۶۲</sup> و آیین پرستی<sup>۶۳</sup> سقوط کردند و با همدستی خاندان شاهی و نجبا دنیاورز<sup>۶۴</sup> شدند. بدین گونه آرمان‌های بلند و

متافیزیک نیت‌های دو استاد بزرگ به شکل مناسک خرافی به فساد گرایید و دستاویز توجیه این تباهی شد. در نتیجه، اگر در شخصی اعتقاد دینی واقعی بیدار می‌شد و می‌خواست زندگی‌بی را پیش گیرد که در آن حقیقت بودا را جست‌وجو کند و آموزه‌های بودا را میان مردم بپراکند، می‌بایست سازمان‌های پرستاری را انکار کرده دوباره از آن‌ها بگریزد.<sup>۶۵</sup>

جنبش دینی نو، که جنبش هی‌جی‌ری (مرد مقدس) خوانده می‌شد،<sup>۶۶</sup> قویاً زیر نفوذ این کار قرار گرفت و در برابر نهادهای بی‌نهایت دنیاورز<sup>۶۷</sup> و صوری شده مقاومت می‌کرد. این جنبش بر اهمیت بنیادی ایمان فردی و ستیز با دنیاورزی تأکید می‌ورزید. این را باید به جنبش «از مقررات جادویی-دینی و دنیاورز تا آزادی روحی افراد» وصف کرد. این جنبش ناگهان در نیمه‌ی دوم قرن دهم و بخش آغازین قرن یازدهم پیدا شد. کیوشین،<sup>۶۸</sup> کویا، جاگوشین،<sup>۶۹</sup> گن‌شین (معروف به ئشین سوزو)، و ریونین،<sup>۷۰</sup> را شاید بتوان به عنوان نمایندگان هی‌جی‌ری-آمیداپرستان یاد کرد. زوگا،<sup>۷۱</sup> شوکو،<sup>۷۲</sup> و دیگران هی‌جی‌ری‌های مکتب سوره‌ی نیلوفر بودند، گرچه باید چند دیدگاه مختلف را در میان دو گروه هی‌جی‌ری باز شناخت. مثلاً هی‌جی‌ری‌های مکتب سوره‌ی نیلوفر ویژگی‌شان گوشه‌گیری سفت و سخت هم از جهان دنیاورز و هم از دنیای پرستاران بود، در حالی که مشخصه‌ی هی‌جی‌ری‌های آمیداپرست نشر بشارت آمیدا در میان توده‌ها بود؛ هی‌جی‌ری‌های مکتب نیلوفر را باید فردگرا یا جویای کمال خود، و هی‌جی‌ری‌های آمیداپرست را بشیر آیین وصف کرد.

چون ترس و آگاهی ورود عصر سرنوشت‌ساز آیین پسین در دل‌ها افتاده بود، نه فقط در دل‌های پرستاران درست‌پندار بودایی و مردم طبقه‌ی بالا،

بل که حتا در دل‌های طبقات پایین‌تر و مردم روستاها، باید از دو واکنش یا دو سازگاری در برابر این آگاهی از بحران یاد کرد: ( ۱ ) نومی‌دی در مانده‌وار و هراسی که تا حد زیادی بر پرستاران بودایی در ست‌پندار و طبقه بالای فرهیخته غلبه کرده بود<sup>۷۳</sup> و ( ۲ ) پیش‌گامان جنبش نو، که پیش از این از آنان یاد کردیم، تلاش می‌کردند که راه‌های خودروشن‌شدگی را بیابند تا با این عصر نوامید و حرمان‌زده که واقعیتی معین بود، مقابله کنند و نیز در راه رستگاری توده‌ی مردم در زندگی روزمره‌شان می‌کوشیدند. گِن‌کو و شین‌ران ( پیروان گروه آمیداپرست و سازمان‌دهندگان آن )، ای‌سای و دُوگن، استادان دِن، و نیچی‌رن ( جانشین هی‌جی‌ری مکتب نیلوفر و بنیادگذار فرقه‌ی نیچی‌رن ) زیر نفوذ مستقیم جنبش نو و آگاهی از فرا رسیدن عصر پسین در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم ظهور کردند.

#### ۷. اصلاح دینی — از گِن‌شین تا گِن‌کو

در میان آمیداپرستان قرن دهم، کُویا را باید پیش‌گام دانست. در میان شهروندان کیوتو پنهان شده بود و آنان را سخت به آمیداپرستی ترغیب می‌کرد و برای رستگاری فردی‌شان عمل به نِم‌بُتسو را توصیه می‌کرد.<sup>۷۴</sup> آن‌گاه گِن‌شین ( ۹۴۲-۱۰۱۷ ) به شیوه‌ی دیگری در جنبش آمیداپرستان پیدا شد. او خود را وقف دو کار کرد، یکی نوشتن اثر معروف‌اش به نام توجو یوشو<sup>۷۵</sup> ( زاده شدن در بهشت آمیدا )،<sup>۷۶</sup> و دیگری سازمان دادن انجمن نیجوگو ذامای کِشو ( یقین به زاده شدن در بهشت آمیدا ).<sup>۷۷</sup> در پیشگفتار توجو یوشو که در ۹۴۸ نوشته شده می‌گوید که آموزه‌ها و اعمالی که برای زاده شدن

در بهشت آمیدا صورت می‌گیرد بیش از همه درخور دنیای تباه عصر پسین بود. هر کسی، پرستار یا پیرو پیش‌نشین، والا یا پست، باید به ایمان به بهشت آمیدا بگروید؛ اما تعالیم بودا به آموزه‌های ظاهری یا عام‌فهم (کن‌گیو)<sup>۷۸</sup> و آموزه‌های باطنی یا خاص‌فهم (میک‌گیو)<sup>۷۹</sup> تقسیم می‌شد که مرکب بود از نظرها و ریاضات گوناگون. اگرچه برای مرد فرزانه و هشیار فهمیدن و عمل کردن به این آموزه‌ها دشوار نیست، برای آدم ابله و یک‌دنده‌بی «مثل گن‌شین» فقط از راه فراخواندن آمیدا بودا می‌توانست رستگار شود.<sup>۸۰</sup> این اندیشه که گن‌شین آورده بود کمابیش در هر دلی واکنشی برانگیخت و انگیزه‌یی شد برای ایمان ساده‌ی به عنایت آمیدا، که درهای بهشت‌اش را بدون هیچ تبعیضی به روی دانا و نادان باز می‌کند. عقیده بر این بود که سوگند آغازینی که آمیدا خورده نیروی اسرارآمیزی دارد و آنانی را که نمی‌توانند به تربیت و سیر و سلوک سخت تن دهند رستگار می‌کند. بر عشق مؤمنانه‌ی به رحمت و سوگند آغازین آمیدا تأکید می‌شد.

گن‌کو (معروف به هونن شونین، ۱۱۳۳-۱۲۱۲) پس از جست‌وجوی در تری‌پیتکه به قصد یافتن بهترین راه رستگاری در عصر پسین، آثار شن-دائو از مکتب پاک‌بوم چینی و نیز آثار گن‌شین را کشف کرد و به آن‌ها گروید. گن‌کو «راه فرزندگان» (شو‌دومون)<sup>۸۱</sup> را، که راه تربیت توان‌فرسا، آیین‌گرایی پیچیده و نظاره‌ی روش‌مند درون بود، و نیز اعتقاد به «رستگاری از طریق نیروی خود» (جی‌ریکی) یا، خودنیرو | و اعتقاد به خدایان بودایی و شین‌تو (زوکِیو)<sup>۸۲</sup> را رها کرد و به آن‌ها خرده می‌گرفت. آموزه‌اش این بود که راه به سوی پاک‌بوم لزوماً ایمان ساده‌ی به عنایت آمیدا است که «راه

آسان» (ای گیو)<sup>۸۳</sup> رستگاری خوانده می‌شود؛ و مخالف «راه دشوار» (نان گیو) کمال است. «راه آسان» را «رستگاری از طریق نیروی دیگر، یعنی نیروی آمیدا» (تاریکی) [یا، دیگر نیرو]، هم می‌خوانند. گن‌کو به ناگزیر از آموزه‌ها و اعمال پیچیده‌ی شکل‌های رایج آیین بودا کنار کشید و سرانجام هم استقلال خود را اعلام کرد و بدین وسیله به یک اصلاح دینی دست یافت.<sup>۸۴</sup> کتاب اصلی او که استقلال فرقه‌اش، معروف به جو‌دوشو، را تثبیت کرد سن‌جاکو هون‌گان نم‌بوتسو شو<sup>۸۵</sup> (در باب نم‌بوتسوی سوگند آغازین) است،<sup>۸۶</sup> که در ۱۱۹۸ (یا ۱۲۰۴) نوشته شده است. اما گسترده‌ترین شکل بیان اعتقاد و آموزه‌اش را باید در دست‌نویس آخرین مقاله‌اش به نام ایچی‌مای کی‌شو مون<sup>۸۷</sup> (در باب آخرین روشن‌شدگی گن‌کو) دید:<sup>۸۸</sup>

آن‌چه من تعلیم می‌دهم نه نوعی دیانه است مثل چیزی که بسیاری از پرستاران چین و کشور خودمان از آن حرف می‌زنند، و نه دعا است مثل چیزی که فقط برای کسانی ممکن است که از راه اندیشه معنای واقعی آن را دریافته‌اند. نه، تمام آن چیزی که برای تضمین زاده شدن در بهشت شادمانی کامل به آن نیاز است فقط تکرار بی‌تردید «نامو آمیدا بوتسو» است که انسان حتماً به آن‌جا خواهد رسید.

چنین جزئیاتی مثل سه حالت دل و چهار عمل<sup>۸۹</sup> همه در تکرار با ایمان کامل کلمات «نامو آمیدا بوتسو» هست. اگر من جز این آموزه‌ی عمیق [چیز دیگری] می‌داشتم عنایت آن دو مقدس را از دست می‌دادم.<sup>۹۰</sup> و سهمی در سوگند آمیدا نمی‌داشتم. اما آنان که به نیروی فراخواندن نام بودا باور دارند، گرچه شاید تمام آموزه‌هایی را که شَکّه در طول عمرش تعلیم داده است مطالعه کرده باشند، رفتارشان



باید مثل مرد ساده‌یی از مردم [ معمولی ] باشد که نمی‌تواند کلمه‌یی بخواند یا مثل یک زن رهرو نادان، و بی آن که تکلف دانایی به خود ببندند باید که فقط مشتاقانه نام بودا را به زبان آرند.

این جا می‌توان به وضوح این نیات گن‌کو را دید: عقلانی شدن و ساده شدن نظریه و صورت دینی؛ تمرکز تقوای دینی، یعنی ایمان پاک و ساده؛ تأکید بر رد تفکر بحثی. بیش از حد یا آیین‌گرایی؛ و تأکید بر رستگاری پایین‌ترین سطح مردم.

#### ۸. پیروزی سادگی دینی و عقلانیت — شین‌ران ورن‌نیو

اصل گن‌کو تأثیر شدیدی در جنبش اصلاحی آیین بودا، و نیز در شین‌تو، در دوره‌ی کاماکورا ( ۱۱۸۴-۱۳۳۳ ) داشت. از اینان، شین‌ران ( ۱۱۷۳-۱۲۶۲ ) نظریه‌ی گن‌کو را چند گام پیش برد، گرچه او شاگرد مؤمن گن‌کو بود و قصدش این بود که خلیفه‌ی صمیمی او باشد و بشارت او را در میان مردم بپراکند. شین‌ران می‌گفت به نظر او تنها دلیل تکرار نیم‌بوئسو در آموزه‌ی آن نیک‌مرد ( گن‌کو ) نهفته است، که او سب شد شین‌ران بفهمد که تنها شرط رستگاری به زبان آوردن نیم‌بوئسو است.<sup>۹۱</sup>

بنا بر شین‌ران، سرشت انسان در اصل بسیار گناه‌آلود و نومیدانه است، و موقعیت زمانه و جامعه چنان به هم ریخته بود که هیچ‌کس نمی‌توانست به تنهایی به روشن‌شدگی و آرامش روحی برسد مگر آن که به نیروی سرآمیز دیگران متوسل شود. بنا بر این، سوگند آغازین آمیدا بیان این آرزوی

رستگاری است بی آن که هیچ استثنایی قائل شود، از این رو حتا شامل حال پست‌ترین و شرورترین آدم‌ها هم می‌شود. پس این سوگند باید تنها بنیاد رستگاری افراد در عصر پسین باشد. جمله‌ی معروف طنزآلودش که می‌گوید «حتا مرد نکوکار هم به بوم بودا پذیرفته خواهد شد، خیلی بیش از این هم مرد بدکار!»<sup>۹۲</sup> بازی است با این سخن آمیداپرستان مؤمن که می‌گویند «حتا مرد بدکار نیز به بوم بودا پذیرفته خواهد شد، و خیلی بیش از او هم مرد نکوکار!». آموزه‌ی بنیادی او نه فضیلت و نه فرزاندگی، که ایمان بود، و خود ایمان هیچ ربطی به نیت یا حصول ما ندارد بل که فقط هدیه‌ی بی‌چشمداشت بودا است.<sup>۹۳</sup> راه رستگاری در «فراخواندن نام بودا» با عشقی مؤمنانه و توکل مطلق به آمیدا است، اما نظریه‌پردازی درباره‌ی فرایند عملی دعا هیچ ارزشی ندارد. شین‌ران اندیشه‌ی گن‌کو را در نظریه‌ی خود به نام «یک بار خواندن» (ایچی‌ن‌گی)<sup>۹۴</sup> به نهایت سادگی آن رسانید، هر چند شاگردان دیگر گن‌کو نیز، مانند کوسایی و دیگران، از ایچی‌ن‌گی حمایت کردند.<sup>۹۵</sup> شین‌ران ابداً اعتراضی به ذکر نم‌بوتسو نداشت، اما بر این عقیده بود که مسأله‌ی اصلی ذکر این دعا با ایمان کامل و با توکل به بودا بود؛ از این گذشته، یک چنین بیان مؤمنانه برای تضمین زاده شدن در بوم آمیدا کفایت می‌کند، و تمام تکرارهای بعدی را باید فقط تجلیات شادی و شکر دانست. شین‌ران، به پیروی از اصل آموزگارش گن‌کو، به شدت نظام معبد-و-پرستار زمان خود، و نیز سنت جنبش آمیداپرستی زمان‌های پیش از خود را نفی می‌کرد. او هرگز نه در معبد که در کلبه‌ها یا عزلت‌گاه‌های کوچک می‌زیست، خصوصاً در استان شرقی دور از کیوتو، و آیین خود را در میان روستائینان موعظه می‌کرد. ازدواج

کرد، صاحب خانواده شده، و به هر طریقی مثل یک شهروند معمولی یا روستایی می‌زیست. شین‌ران سخت به انتقاد از آیین پرستی، جادو جنبل یا طالع‌بینی، و پرستش خدایان کهن برخاست. آمی‌دا پرستی مرکب از دعا‌های تندرستی یا رفاه دنیایی یا یک چنین خواست‌هایی نیست. همین که شخص به ایمان به آمی‌دا رسید، خدمت خلق کند، و عبادت‌اش چیزی جز شکر نعمت نیست.<sup>۹۶</sup>

رن‌نیو (۱۴۱۵-۱۴۹۹) گرایش‌های عقلانی‌شونده‌ی فرقه‌ی جو‌دو-شین را تعالی بخشید. او را غالباً دومین بنیادگذار فرقه‌ی شین می‌دانند چون که در توسعه و بیان نظری آن تأثیر بسیار داشت. رن‌نیو مخالف عمل ریاضت و دیانه بود و بر عمل به فضائل کُنْفُوسی در زندگی روزمره و بر اطاعت از مراجع دولتی اصرار می‌ورزید، و در عین حال شخص می‌بایست تمام زندگی درونی‌اش را به آمی‌دا بودا بسپارد. رن‌نیو مخالف هرگونه پرستش خدایان شین تو بود. تا این اواخر کمابیش تمام خانواده‌های وابسته به فرقه‌ی شین در خانه‌هایشان نه طاقچه‌یی برای کامی خانوادگی داشتند، و نه افسونی، تعویذی یا حرزی؛ فقط یک محراب بودایی بزرگ تزئینی داشتند که آن هم وقف آمی‌دا بود. در محراب بودایی فرقه‌ی شین از الواح مردگان، که در محراب‌های خانواده‌های بودایی دیگر هست، خبری نیست. او از نظر تنظیم اخلاقی-دینی زندگی روزمره گام بلندی برداشت. کتاب اصلیش را، به نام ثوفومی<sup>۹۷</sup> (مجموعه‌ی رسالات)،<sup>۹۸</sup> به خاطر فهم توده‌های مردم نافر هیخته تماماً به زبان محاوره‌ی ژاپنی (در مقابل سبک نوشتاری رسمی چینی) نوشت. این سخن رن‌نیو که می‌گوید «اگر درگیر کاری شویم باید بدانیم که در خدمت

آیین بودا است « مبین نظر او درباره‌ی یکی شدن زندگی شغلی با زندگی دینی است. او همچنین بر تعهد خیر رسانی به مردم، و ریاضت این جهانی، و نیز بازگرداندن برکات آمیда تأکید می‌کرد.

این جا یک فرقه‌ی بودایی ژاپنی را می‌بینیم، که به بنیادی‌ترین شکل عقلانی است، همراه با آیین بودای ذن که در زمان گنکو و شینران از چین به ژاپن آورده شد. گرچه فرقه‌ی شین به تدریج به یک انجمن دینی نهادی شده سقوط کرد و در مسیر تاریخ‌اش دنیاورز شد، اما اصولی را که پایه‌اش را شینران و رن‌یو ریختند باید همتای نزدیک ژاپنی آیین پروتستان غربی دانست، و اخلاق آن دقیقاً همانند اخلاق پروتستانی است که ماکس وبر در کتاب مشهورش آن را وصف کرده است.<sup>۹۹</sup> این را باید سرآغاز تجدد روحانی دین در ژاپن دانست.

#### ۹. نتیجه‌گیری

مایلم از راه نتیجه‌گیری، چند گرایش مشترک را یادآور شوم که در دین‌های اصلی ژاپنی و نیز در باورهای تودگانی<sup>۱۰۰</sup> تجلی یافته‌اند. در این زمینه چند دانش‌مند در بحث از دین ژاپنی به مثابه‌ی یک باشنده، به رغم گوناگونی تجلیات آن، سخنانی دارند که کمابیش از اعتبار برخوردار است. آن گرایش‌های مشترک این‌ها است: ( ۱ ) تأکید بر وظیفه‌ی فرزندی (کو) و نیافرستی مرتبط به نظام خانوادگی و کشاورزی ژاپن از زمان‌های باستان؛ ( ۲ ) باورهای مشترک و ریشه‌دار به ارواح مردگان مرتبط با نیافرستی، و نیز مرتبط با تصورات جان‌گرایانه‌تر (آنیمستی). کارهای بدخواهانه و

خیرخواهانه‌ی ارواح؛ (۳) تأکید بر ژون (وام‌ها یا الطافی که مهتران، خواه انسانی و خواه برتر از انسان، می‌دهند) و هوژون (برگرداندن ژون)؛ (۴) پیوستگی میان انسان و خدا، یا آسانی در خداسازی انسان‌ها؛ (۵) بده‌بستان و درآمیختن سنت‌های دینی مختلف، به بیان دیگر، یک منش تلفیقی؛ (۶) همزیستی دین‌های ناهمگون در خانواده یا در شخص.

از آن‌جا که حتا امروزه هم شکاف میان نخبگان دینی و توده‌ها بسیار پهناور و عمیق است، به نظر می‌رسد که آگاهی از فردیت در میان مردم، در معنای غربی آن، توسعه نیافته است. همچنین به دلیل برتری آگاهی گروهی و نظام ارزشی سیاسی که به گونه‌ی چشم‌گیر بر شالوده‌ی نظام دینی-اجتماعی-فرهنگی باستانی استوار بود، فردی‌گرایی و کلی‌گرایی<sup>۱۰۱</sup> لزوماً به طور کامل در میان توده‌ی مردم توسعه نیافت. بااین‌همه، گرایش‌های جزئی‌گرایانه‌ی خاصی هنوز، حتا در ژاپن صنعتی جدید، به زندگی ادامه می‌دهد.

در نخستین مرحله‌ی تاریخ دین ژاپنی، از کهن‌ترین زمان‌ها تا عصر میانه، می‌بینیم که، خصوصاً در سطح عقلی، تصورات بی‌شکل-مبهم-خودآگاهی-فردی و سرنوشت-فرجامین-افراد در عصر شین‌تو<sup>۱۰۲</sup> ابتدایی به تدریج از وضوح بیش‌تری برخوردار شدند، و در این امر معرفی و تأثیرات فلسفه و اخلاق چینی (دو آیین کُنْفُوسِیُوس و آیین دائو) و دین هندی (آیین بودا) که نقاط عطف بودند، نقش داشتند. گرچه چند فرهیخته‌ی استثنایی در عصر پیشا بودایی ژاپن بودند اما آن نقش اصلی را که شاهزاده شو توکو<sup>۱۰۳</sup> در نخستین مرحله‌ی روشن‌شدگی دینی-اخلاقی بر عهده داشت مهم بود، که بیش‌تر متکی به معرفی اخلاق کُنْفُوسِیُوس و روح بودایی مه‌ایانه بود.

مرحله‌ی دوم با رهبری سای چو و کوتکایی آغاز شد. سای چو که عمیقاً زیر نفوذ تصورگرایی (ایدآلیسم) شو توكو، و در اصل سوره‌ی نیلوفر، بود بر عزت فرد اصرار می‌ورزید و از آن سخن می‌گفت. نظرات ایدآلیستی او درباره‌ی برابری سرشت انسان و بوداگی بر متفکران ژاپنی نفوذ و سلطه داشت. در میان آموزه‌های کوتکایی، تصور و عمل بودا شدن در تن (سوکوшін جو بوتسو)، از سوی نه فقط پرستاران بودایی بل که از سوی بسیاری از فرهیختگان و عام مردم از حرمت و اقبال فراوانی برخوردار شد. حتا فرقه‌های تین‌دایی و نیچی‌رن هم مایل به قبول این آموزه بودند. بوداییان ذن هم زیر نفوذ این اندیشه بودند، گو این که آن را به اندیشه‌ی بودا شدن در دل (سوکوшін جو بوتسو) گردانند. فرض بر این است که سای چو و کوتکایی پیشگامان نظری هم‌آمیزی شین‌تو و آیین بودا بوده‌اند. آنان و پیروان‌شان برای اولین بار به ترتیب الهیات و متافیزیک شین‌تو را بنا نهادند، و به این ترتیب کامی شین‌تو شکل شخصی و کارکردی به خود گرفت. عقیده بر این است که رواج الهیات شین‌تو بر شالوده‌ی آموزه‌های تین‌دایی و شین‌گون در توسعه‌ی خودآگاهی افراد، حتا در سطح تودگانی، تأثیر عمیقی بر عام مردم داشت.

دوره‌ی کاماکورا (۱۱۸۶-۱۳۹۲) است، یعنی قرن‌های دوازده و سیزده، سومین مرحله‌ی تاریخ دین ژاپنی است. در این دوره چند اصلاح دینی به طور همزمان هم در محافل بودایی و هم در محافل شین‌تو شکوفا شد. آیین بودای کاماکورا را می‌توان برای اولین بار به عنوان تأسیس یک آیین بودای ژاپنی ارزیابی کرد، به دلیل ویژگی‌های زیر: (۱) عقلانی شدن و ساده کردن نظریه و شکل دین؛ (۲) تمرکز تقوای دینی، یعنی ایمان و عشق صاف

و ساده؛ (۳) تأکید بر عمل دینی در ارتباط با زندگی روزمره‌ی مؤمنان و نفی نظر بحثی بیش از حد و نیز نفی آیین‌گرایی جادویی دینی. پیچیده — رمز همه‌ی این‌ها اصطلاح خاص «راه آسان» رستگاری بود.

با این همه، نباید عواملی را که در آغاز دوره‌ی کاماکورا علل مستقیم اصلاحات دینی بودند نادیده گرفت: (۱) ظهور و رواج آگاهی انتقادی. رسیدن عصر آیین پسین، و (۲) جنبش‌های دینی گروه‌های هی‌جی‌ری (مردان مقدس، یا فرزندگان). این‌ها عمدتاً بر پایه‌ی خودآگاهی. از فردیت و سرنوشت فرجامین. افراد پدید آمدند، و به نوبه‌ی خود آن آگاهی انتقادی را برانگیختند.

به طور کلی، تین‌دایی، شین‌گون، و آیین بودای ذن نفوذ نیرومندی در نخبگان و متفکران دینی داشتند، همان‌گونه که در سخن مشهور دوکن نمادین شده بود که می‌خواست در تمام عمرش یک شاگرد یا حتا نیم شاگرد بپرورد. از سوی دیگر، شوکن‌دو، فرقه‌های آمیداپرست، و فرقه‌ی نیچی‌رن بنیاد اصلی شکل‌گیری خودآگاهی. از فردیت و سرنوشت فرجامین. افراد در میان توده‌ی مردم بوده‌اند. آیین بودای ذن در سطح عقلی و فرقه‌ی شین از نظر مشکل‌کنونی ما بیش از هر جنبش دیگری نقش‌های مهم‌تری در سطح تودگانی برعهده داشتند. در واقع، یک عامل مهم در مدرن شدن روحی ژاپنی که از نظر تاریخی بنیاد بازگشت می‌جی و صنعتی شدن ژاپن جدید را فراهم آورد، نقشی بود که مؤمنان شین و ذن برعهده داشتند. ایمان عقل‌گرا و اعمال آن‌ها، همراه با اخلاق عقل‌گرای کُنْفُوسِیُوسِی، قانون‌نامه‌ی دینی و اخلاقی جنگجویان (بوشی‌دو | ۱۸۶۸ |) را در دوره‌ی کاماکورا بنا نهادند، و سپس

نفوذ آن‌ها به خودآگاهی از طریقت بازرگانان یا روح بازرگانان (شوئین دو)<sup>۱۰۲</sup> و نیز بر شکل‌گیری طریقت یا روح صنعت‌گران (شوکوئین-دو)<sup>۱۰۳</sup> دوره‌ی توکوگاوا (۱۶۱۵-۱۸۶۷) رسید.

از طرف دیگر، خودآگاهی فردی دهقانان را رن‌نیو و پیروانش روشن کردند و تعالی بخشیدند، که این را برای نمونه در قیام‌های دهقانی قرن شانزدهم شاهد بودیم، و کسانی در آن‌ها شرکت داشتند که ایمان پرشوری به آمیدا داشتند.

اگرچه بازگشت می‌جی و صنعتی شدن ژاپن جدید را جنبش‌های نو آیین نوکُنْئوسِیو سی و نوزایی شین تو خالص یا ملی‌گرا و نیز استعمار غربی پدید آوردند، اما در توسعه‌ی آگاهی فردی در تاریخ دین و اخلاق ژاپنی نباید نقش بزرگی را که خصوصاً مؤمنان شین و ذن از عصر میانه تا جدید بر عهده داشتند نادیده گرفت.

پرسش: شما چند بار اصطلاح «عقلانی شدن» و «ساده شدن» را به کار برده‌اید. من در فهم معنی «عقلانی شدن» در این زمینه‌ها مشکل دارم. فکر می‌کنم که شما «ضد فراطبیعت‌گرایی»، یا چیزی مثل این، را در اندیشه دارید. لطفاً توضیح دهید که منظور تان واقعاً از «عقلانی شدن» در این نکات چیست. پاسخ: مقصودم از اصطلاح «عقلانی شدن» آن‌گرایشی است که ما آن را «از جادو به متافیزیک» یا «رها کردن جهان جادو» می‌خوانیم. در دین‌های ابتدایی یا «جادویی»، مفهوم خدایانه [یا، الوهیت] بی‌نهایت پراکنده است و زندگی روزمره پر از آن است. به این طریق، کارکرد دین در جوامع سنت‌گرا بی‌شک به سوی قالبی کردن زندگی است.



آن تصور نورِ کنشِ مقدس و دینی را، که من از آن حرف زدم، که نشان دهنده‌ی پیدایی دین‌های جهانی یا کلی‌گرا از سنت‌گرایی ابتدایی است، مشخصه‌اش یک درجه‌ی نسبتاً بالای «عقلانی شدن» است. این جهات عقلانی شونده‌ی آغازین، اثر تعیین‌کننده‌ی بر توسعه‌ی بعدی این سنت‌ها داشت. این مفهوم خدایانه معمولاً انتزاعی‌تر و ساده‌تر، و پراکندگی آن کم‌تر از همین مفهوم در دین‌های ابتدایی است. همراه با آن، کنش دینی ساده کرده می‌شود، وابستگی آن به موقعیت امور کم‌تر می‌شود، و با نسبت مستقیم‌تر به خدایانه بستگی می‌یابد. نکته‌ی مهم این گرایش‌های عقلانی شونده در تغییراتی نهفته است که در دیدها و کنش‌های افراد پدید می‌آید و به اثرات مهمی بسیار فراتر از حوزه‌ی دین — نوین‌شدگی (مدرنیزاسیون) و صنعتی شدن — می‌انجامد.<sup>۱۰۴</sup>

پرسش: من بیش‌تر به مفهوم شما از ایمان علاقه‌مندم. این مفهوم آن‌قدر در مسیحیت حیاتی بوده است که دوست دارم آن را در سنت‌های دیگر هم بفهمم. دلالت ضمنی بنیادی اصطلاح «ایمان» نزد شین‌ران چیست؟ آیا به معنی پرداختن به تربیت نفس است یا پرداختن به یک اعتقاد است؟

من خصوصاً علاقه‌مند به این بودم که چرا آن را «راه آسان» خوانده‌اند. آیا به این دلیل که مخالف تربیت نفس یا «کارها» [یا، اعمال] است؟ آیا به این دلیل که دربردارنده‌ی توکل به نیرویی فراتر از خود فرد است؟ راه دیگر روی کردن به مسأله، این سؤال است که راه آسان با چه چیزی تقابل دارد، یعنی «راه دشوار» کدام است؟

پاسخ: عبارت «راه آسان» را نخستین بار ناگارجونه به کار برد، اما آن‌که

این اصطلاح را به صورت مهم‌ترین راه رسیدن به روشن‌شدگی در آورد شُن-دائو بود. شُن-دائو می‌گوید صفت ذاتی ذکر نام آمیدا چیزی نیست مگر سوگند آمیدا، یعنی، معنای این کلام کم‌کم از عمل انسانی به عمل آمیدا تغییر کرد.

مردی که این توسعه‌ی تقوای عابدانه را به اوج رساند گِن‌کو (هونن شونین) بود. می‌گفت «شاید میلیون‌ها نفر باشند که به تربیت بودایی عمل می‌کنند و خود را در راه کمال می‌پرورند، و با این همه، در این ایام پسین آیین کسی نیست که به این کمال آرمانی برسد. تنها راه موجود دروازه‌ی پاک‌بوم است.» گِن‌کو از این نظر که نماینده‌ی میراث فرهنگ عصر پیشین بود، و از آن‌جا که آرزوی رستگاری همگان را در دل داشت، پیشگام نمونه‌ی عصر نو بود. او در واقع اشتیاق‌اش را این‌طور نشان داد که تمام یافت‌های پیشین‌اش را رها کرد و خود را منحصرأ وقف ایمان به عنایت بودا کرد. دین هونن یک شکل ساده‌شده‌ی آیین بودای آمیدا بود، که عناصر عرفانی آن زدوده شده و برای عشق مؤمنانه نرم و آماده شده بود.

بعد شین‌ران اندیشه‌ی عنایت بودا را به نتایج افراطی آن کشاند، چون هیچ‌گناهی را مانع رستگاری از راه عنایت او نمی‌دانست. او هیچ‌وقت به اندیشه‌ی پاک کردن خود از گناه اعتراضی نداشت، اما این را که گناه سنگ راه ایمان واقعی است قویاً کنار گذاشت. در ایمان شین‌ران، هرگونه تردیدی درباره‌ی گناهان یا کردارهای زشت، اتکا به «خودنیرو»ی خویش بود، و بنا بر این خطری بود برای ایمان مطلق به «دیگرنیرو»ی در عنایت بودا. می‌گوید: خواه فرزانه خواه نادان، خواه نیک خواه بد [که باشیم]، باید دست از این فکر

برداریم که صفات خودمان را ارزیابی کنیم یا به خود متکی باشیم .... رستگاری ما، «چنان گونه که هست، طبیعی» است، به این معنا که ناشی از تدبیر خود ما یا نیت ما نیست بل که از خود بودا است؛ بودا هرکاری که باید کرد کرده که ما را در بهشت‌اش پذیرد. از آن رو «طبیعی» است که عنایت او ناملوس و نادیدنی باشد و باین همه به «طبیعت» اش (جین هونی) <sup>۱۰۵</sup> کار می‌کند تا ما را به بالاترین یافت ترغیب کند. پی این رستگاری در سوگندهای آمیدا ریخته شده است. راه‌اش «خواندن نام بودا» با عشقی مؤمنانه و توکل مطلق به او است، اما نباید هیچ اندیشه‌ی دعا در دل داشت؛ باید به شکل تجلی توکل و شکر عنایت او بیان شود. از این گذشته، حتا این شکرگزاری بیش‌تر موضوعی است که سوگندهای آغازین بودا را که پیش از این کامل شده است به یاد ما می‌آورد، تا شکر پیشاپیش از او را برای نعمتی که نصیب ما خواهد شد. <sup>۱۰۶</sup>

پرسش: منزلت فرد در آیین بودای مهاییانه، و منزلت فرد در نیروانه چیست؟

پاسخ: همان طور که سر چارلز الیوت یادآور شده، آیین بودای ژاپنی گرچه از چین وارد شده طعم خاص خود را دارد. به این ترتیب، هر گونه تعریف فنی از آیین بودای ژاپنی به مثابه‌ی شکلی از مهاییانه نادرست است. باین همه، الیوت می‌گوید شاید یادآوری این نکته خوب باشد که بخشی از تک بودن آیین بودا ژاپنی ناشی از این حقیقت است که این آیین تنها نمونه‌ی آیین مهاییانه است که اکنون به شکل یک دین حیاتی در میان مردم شکوفا است. <sup>۱۰۷</sup>

در این زمینه، بنا بر آیین بودای مهاییانه‌ی ژاپنی، فرد نه در سرنوشت

فرجامین یا در نیروانه ناپود و ناپیدا نمی‌شود. آیین بودای ژاپنی هرگز اصطلاح نیروانه را در معنای آغازین آن به کار نمی‌برد. اصطلاح *ینهان* ( تلفظ ژاپنی نیروانه ) بیش‌تر برای بیان مرگ شاکیه‌مونی بودا به کار برده می‌شود. معمولاً اصطلاحات *جوئوتسو* و *ساتوری* ( بودا شدن، روشن‌شدگی ) را به کار می‌برند. فقط فرقه‌ی *جودو*-شین اصطلاح *ینهان* را به مثابه‌ی رستگاری فرجامین به کار می‌برد. بنا بر الهیات *جودو*-شین، مکاتب « راه دشوار » و « رستگاری از راه نیروی خود » مدعی‌اند که می‌توان حتا در این جهان به *جوئوتسو* یا *ساتوری* رسید به شرط آن که شخص خیر محض بیان‌دوزد و فراشناخت مطلق را در خود بیدار کند. اما مکاتب *پاک‌بوم*، نیروانه را از طریق عنایت آمیدا پس از زاده شدن در بهشت تحقق می‌بخشند. بنا بر توضیحات *فوجی‌وارا ریویستسو*، فرقه‌ی *جودو* معمولاً می‌گوید که می‌توان پس از یک دوره‌ی دراز عمل بیشتر تر در *پاک‌بوم* آمیدا به نیروانه رسید. اما شین‌ران تأکید می‌کند که زاده شدن در *پاک‌بوم* « زاده شدن بی‌تولد » است، که به معنی پایان *سنساره* است، و خود همین زاده شدن به‌راستی تحقق نیروانه است. در این مورد، اصطلاح « نیروانه »، با توجه به معنی منفی آغازین آن، یک معنی مثبت دارد، چون که رسیدن به نیروانه رسیدن به بوداگی کامل است، که به معنی کمال فراشناخت مطلق و مهر و همدردی است، هم برای خود و هم برای دیگران. *فوجی‌وارا* می‌گوید شین‌ران بر معنای عمیق دو نوع برگرداندن نکوکاری<sup>۱۰۸</sup> تأکید می‌کرد، یکی « برگرداندن نکوکاری-پیش‌رفتن » ( *ئوسو-ئه کو* )<sup>۱۰۹</sup> و دیگری « برگرداندن نکوکاری-برگشتن » ( *گن‌سو-ئه کو* ). اولی به این معنی است که آمیدا نکوکاری خود را به ما واگذارد تا ما را قادر کند که به بوداگی برسیم.

دومی نشان می‌دهد که هم از طریق انتقال نکوکاری او است که به کسی که به بوداگی رسیده نیروی خاصی عطا می‌شود که به جهان‌های آلوده بازگردد و همه‌ی زندگان را برهاند. فوجی‌وارا می‌گوید بنا بر فرقه‌ی سستی شین، الهیات بهره‌یی است که در لحظه‌ی رسیدن به بوداگی عطا می‌شود. و این تبلور دل‌باعزم و مهرآمیز بودا است به تمام رنج‌مندان.<sup>۱۱۰</sup>

## یادداشت‌ها

1. Hori Ichrō

2. ujigami

۳. مفهوم ژاپنی کامی بسیار بغرنج است، از این رو نباید آن را «خدا» یا «ایزد» ترجمه کرد. بنا بر توضیح موتوئوری نوری ناگا، کامی از نظر ریشه‌شناسی در اصل به معنی «بالا»، «برتر» است (کوچی کی دِن، فصل ۱). برای بیان مفهوم کامی «تجلی برین» (یا مظهر اعلی: hierophany) کاملاً مناسب است. قس. D. C. Holton، «معنی کامی»، در: *Monumenta Nipponica*, III (1940) No. 1, 1-27; No. 2, 32-53; and IV, (1941), No. 2, 25-68.

۴. particularism. به نظر می‌رسد که آنچه این جا «خاص» (particular) است کامی خاص آن دودمان است. م.

۵. می‌توان در جُنگ مان یُشُو (گزینۀ هزار شعر و برگردان از ژاپنی) گردآوری شده در ۷۷۰ میلادی، نمونه‌هایی از شین تو از نوع اوچی گامی یافت. ←

*Manyōshū (One Thousand of Poems Selected and Translated from the Japanese)* (Tokyo: The Nippon Gaikujitsu, Iwanami-shōten, 1940), pp. 151, 179. مان یُشُو

۶. kō. به انگلیسی filial piety: «شفقت فرزندی»، یا وظیفه‌ی فرزندی، وظیفه و تکلیفی که فرزند (خصوصاً پسر) در برابر والدان‌اش بر عهده دارد. م.

۷. بنا بر باورهای عامیانه‌ی ژاپنی، روح مرده سی و سه سال پس از مرگ‌اش، هنگامی که به اجتماع ارواح نیاکان پیوست، هویت‌اش را از دست می‌دهد. آداب بودایی ذکر روح متوفی در سی و سومین سالگرد آن، به نام تومورایاگه (tomuraiage) یا تویی‌گیری (toikiri) (تکمیل آداب ذکر شخص) متوقف می‌شود. عقیده بر این است که بعد از آن روح آن مرده یک روح نیاکانی، یا کامی می‌شود. ← Yanagita Kunio (گردآورنده)، *Sōsō shūzoku goi* (واژگان عامیانه در باره‌ی آداب و مراسم خاک‌سپاری و ذکر). توکیو: ایوانامی-شوئن، ۱۹۳۷) صص ۲۰۶-۲۰۹.

8. hitogami

9. medicine man

10. Pi-mi-ko

۱۱. زندگی پی-می-کو. سرزمین یاماتایی به وضوح در وی جیهی (Wei chih) چینی، گردآوری چن شوو (۲۳۳-۲۹۷) ضبط شده است. این کتاب را پروفیسور وادا کیوشی و پروفیسور ایشی‌هارا میچی‌هارو (توکیو: ایوانامی-شوئن، ۱۹۵۱) چاپ کرده‌اند. نمونه‌های دیگر در افسانه‌های تاریخی کهن ژاپنی را باید در این کتاب من ببینید:

(نقش‌های اجتماعی دین ژاپنی) *Nippon shūkyō no shakaiteki yakuwari* (Tokyo: Miraisha, 1962), pp. 36-70; → به کار دیگر من *Wagakuni minkan shinkōshi no kenkyū* (مطالعه‌ی تاریخ دین عامیانه‌ی ژاپنی) (Tokyo: Sōgensha, 1953) Vol. II.

۱۲. قس. کتاب من *Wagakuni minkan shinkōshi no kenkyū* ج ۲، خصوصاً صص ۷۶۶-۹: «مفهوم هیتوگامی در باور عامیانه و منش‌ها و وظایف سیاران جادویی-دینی» که به ژاپنی نوشته شده است.

13. on

14. hōon

15. Cf. Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion, The Values of Pre-individual Japan* (Glencoe: Free Press, 1957), pp. 70-73.

16. Watsuji Tetsurō, *Fūdo* \* (مشخصه‌های تاریخی-اقلیمی فرهنگ) (Tokyo: Iwanami-shoten, 1935), pp. 236-257; cf. Hori Ichirō, *Minkan shinkō* (باورهای عامیانه‌ی ژاپنی) (Tokyo: Iwanami-shoten, 1951), pp. 119-202.

\* متن انگلیسی این کتاب به اقلیم و فرهنگ معروف است. م.

۱۷. مثلاً ایزدکده‌ی می جی را برای نگه‌داری ارواح امپراتور می جی (ف. ۱۹۱۲) و همسرش شوکن ساخته بودند؛ و نوگی جین جا (ایزدکده) را برای روح ژنرال نوگی ماره‌سوکه و همسرش؛ و توگو جین جا را برای برای روح دریا سالار توگو هی‌هاچیرو (ف. ۱۹۳۸). یاسوکونی جین جا وقف ارواح تمام سربازان گمنامی است که از دوره‌ی بازگشت می جی در نبرد مردد بودند.

18. hotokesama

19. Sir Charles Eliot, *Japanese Buddhism* (2nd imp.; London: Routledge and Kegan Paul, 1959), p. 195.

۲۰. شواهد بر نفوذ آیین کُنْفُوسیُوس در طبقه‌ی حاکم در چند افسانه‌ی کتاب نیهون شوکی دیده می‌شود. خصوصاً نگاه کنید به ج ۱۱ در:

W. G. Aston, *Nihongi, Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1896), Vol. 1, pp.



273, 278-279.

۲۱. universalism یا جهان شمولی. م.

22. *Jūshichijō kempō*

23. rei

24. *Nihongi*, Vol. XXII; Aston, *op. cit.*, Vol. II. pp. 129-130.

25. bompu

26. *Ibid.*, Vol. XXII; Aston, *op. cit.*, Vol. II. p. 131.

27. *Jōgū Shōtoku-hōō teisetsu* (کلیات سرگذشت ها و افسانه های شاهزاده شو-تو-کو) از هانا یا ما شین تو و ایه ناگا سا بورو، با شرح (توکیو: ایوانامی - شوتن، ۱۹۴۱) ص ۸۲.

28. *Nihongi*, Vol. XXIII; Aston, *op. cit.*, Vol. II. pp. 163.

29. *Ibid.*, Vol. XXIV; Aston, *op. cit.*, Vol. II. p. 183.

30. *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*, Nanjio Catalogue, No. 184 (Oxford:

Clarendon Press, 1883) (به ژاپنی: *Hokkekyō* یا *Myōhō rengekyō*).

۳۱. تا کوری هیراکو معنای تن جو کو کو را همان پاک بوم آمیدا می داند، یعنی موریو جو کو کو (بوم زندگی جاودانه)، به نقل از هانا یا ما و ایه ناگا، همان، در شرح شان بر جو گو شو تو کو-هوئوتی یستسو، ص ۸۲.

32. See Hori Ichirō, *Nippon Bukkyō bunka shi* (Historical and Cultural Materials Concerning Japanese Buddhism up to the Nara Period) (Tokyo: Daīto-shuppansha, 1941), Vol. I, pp. 223-255.

۳۳. برای نمونه، کاتسوراگی درا به عنوان معبد حامی خاندان کاتسوراگی ساخته شد؛ کی درا برای خاندان کی؛ کوفو کوجی برای خاندان فوجی وارا؛ هوریو جی برای خاندان جوگو-تو.

که جدشان شاهزاده شو‌توکو بود؛ خاندان سوگا معبد حامی خود را ساختند به نام هوکوجی خاندان سوگا کورا یا مادا معبد حامی خود را ساختند به نام یامادارا؛ خاندان هاتا معبد خود را ساختند، به نام کوریوجی.

34. *hotogami no miya*

35. *Gangōji engi* (Origin and History of Gangōji [Temple] in *Dai Nippon Bukkyō zensho* (A Complete Series of the Buddhist Documents in Japan), Published under the editorship of Bunyū Nanjio, TakaKusu Juñjiro, and others (Tokyo: Bussho-kankokai, 1911-1922), Vol. 118 (1913).

36. *Nihongi*, Vol. XXII in Aston, *op.cit.*, Vol. II. P. 123.

37. *Ninnō gokoku hannya haramittakyō*

38. In Japanese, *Ninno gokoku hannya haramittakyō* (or *haramitsu-kyō*); Nanjio Catalogue Nos. 17, 965.

39. In Japanese, *Konkōmyō saishō kyō*, Nanjio Catalogue, No. 13.

40. *Nihongi*, Vol. XXIX: Aston, *op. cit.*, Vol. II, pp. 346 ff. See Hori Ichirō, “*Nihonshoki to Bukkyō*” (The *Nihongi* and Buddhism), in his *Nippon Bukkyōshi ron* (Essays on the History of Japanese Buddhism) (Tokyo: Meguro-shōten, 1940), pp. 6-76.

۴۱. به ژاپنی، رِن‌کِزُ-سِه کایِ، که روی کاسه‌ی گل برگ‌های نیلوفر مَهاویرِوچَنه بوداکنده شده بود.

42. *Tōdaiji yōroku* (Historical and Legendary Documents Concerning the Tōdaiji [Temple], supposedly completed about A.D 1118. It was published by Tsutsui Eishun, with annotations (Osaka: Zenko-ku-shobō, 1944), pp.11-12,15. See also Tsuji Zennosuke, “Honji suijaku setsu no Kigen ni tsuite” (On the Origins of the Manifestation of the Prime Noumenon), in his *nippon Bukkyō shi no kenkyū* (Studies on the History of Japanese Buddhism) (11th imp.; Tokyo: Kinkōdō, 1931), Vol. I, pp. 49-194.

43. *Shoku-Nihongi* (Second Official Historical Document Continuing to the Nihongi from 698 to 794 compiled by the Imperial edict in 797), Vol. XV, Imperial edict in 749.

44. *Ibid.*, Vol. XV, 734.

45. Another example is also seen in the *Nihongi*, Vol. XXV. Cf. Aston, *op. cit.*, Vol. II, pp. 233-234.

46. See *Shoku-Nihongi*, Vol. XXVII. Also Hori, *Wagakuni minkan shinkōshi no kenkyū*; Vol.I (1955), pp. 256-293.

۴۷. به سنسکریت *Amitābha* یا *Amitāyus*.

48. Ennin, *Nittō guhō junrei-kōki* (Enni's Diary- The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Buddha's Law); An English translation was published with annotations by Edwin O. Reischauer (New York: The Ronald Press, 1955 Ronald Press,); See also

Reischauer, *Ennin's Travel in T'ang China* (New York: The Ronald Press, 1955).

49. See Hori Ichīro, *Wagakuni minkan shinkōshi no kenkyō*, Vol. II, Pt. II, chaps. 1-3, "Shōji jōgyōdo no konryū to fudan nembutsu no seikō" (The Buildings of the Jōgyōdō Seminaries at the Several Buddhist Temples and the Popularising of the Continuous Nembutsu practices), pp. 255-256.

50. *The Great Sun Sūtra* was formerly called *Mahā-vairocanābhūṣaṃbo-dhi* (*Ta p'i-lu-che-na cheng-fo shen-pien chia-chih ching* in Chinese, and *Dai birushana jōbutsu jum-pen-kajikō* in Japanese). This *Sūtra* means "The Sūtra on Maha-vairocana's Becoming Buddha and the supernatural Formula called yugandhara (literally, adding-holding)" according to the Nanjio Catalogue, No. 530, which was translated by subhakarasiṃha in 724, and is usually called in Japanese *Dai-biushanakyō* or *Dainichikyō* (Oxford: Clarendon Press, 1883), p. 122.

51. "*Vajra-dhātu*" is translated as the "Realm of the Indestructibles" in Masaharu Anesaki (Anesaki Masaharu), *History of Japanese Religion* (Tokyo: Charles Tuttle, 1963), p. 127; or the "Diamond Element," in Eliot, op. cit., p. 345; and *ngoīkai* in Japanese. "*Garbha-dhātu*" is translated as the "womb-store" (Anesaki) and "womb-element"

(Eliot), and is *taizōkai* in Japanese.

52. Maitreya

53. Cf. *Maitreya-vyākaraṇa* (*Mi-le hsia-sheng chung* in Chinese, and *Miroku geshōgyō* in Japanese) (*Sūtra Spoken by the Buddha on Maitreya's Coming Down to be Born in This World*), Nanjiō Catalogue, Nos. 205-208.

54. sokushin jōbutsu

55. For example, *sokushin jōbutsugi* (The Theory on Becoming a Buddha in One's Own Body), *Taishō daizōkyō*, Vol. 77, No. 2428; and the later condensed work *Ilizō ō hōkyaku* (The Jewel Key to the Store of Mysteries), *Taishō daizō \_ kyō*: Vol. 77, No.2426, are Kuūkai's major works. see *Kōbō Daishū zenshū*.

56. Advaita Vedānta

57. Cf. Anesaki, *History of Japanese Religion*, pp. 131-133.

58. By Annen (841-889 or 898) in his life work entitled *Sokushin jōbutsugi-shiki* (My Understanding of the Theory on the Sokushin jōbutsu), *Dai-Nippon Bukkyō zenshō*, Vol. 24, "Tendai Section," No.4; *Himitsu sokushin jōbutsu gi* (Secret Theory on the Sokushin jōbutsu), *Nippon Daizōkyō*, published under the editorship of Nakano Tatsue (Tokyo:Nippon Daizōkyō Ō Hensankai, 1919-1921), Vol. 43, "Tendai Section," No.3.

۵۹. نظریه‌ی نیچی‌رن درباره‌ی بودا شدن در تن خویش این است که برای رسیدن به این مرحله، راه سه راه هست: سرشت نهادین انسان چنان که هست بوداگی است؛ تکمیل خودروشن‌شدگی از راه به‌جا آوردن نماز نمادین فرقه‌ی نیچی‌رن، یعنی نامو میوهو رنکه کیو؛ و سرانجام هم تحقق روشن‌شدگی کامل پس از کامل کردن اعمال دینی. راه دوم پافشاری بر کارآمدترین وسیله‌ی واقعاً بودا شدن در تن خویش است.

Cf. *Sōsho kōyō sakuryaku*, compiled by Nichidō (1724-1789), in *Bukkyō taikai* series (Tokyo: Bukkyō Taikai Kankō-kai. 1920).

۶۰. Shugen-dō یک نهاد دینی است که خاص ژاپن است، و مرکب از یک آمیزه‌ی عناصر آیینی گوناگون است، که هم بومی است و هم ناهمگن، شامل باورهای ابتدایی و کوه‌پرستی، جادو و آیین شین تو، نظریه‌ها و ریاضات بودایی مَنتره‌یانه در کوه‌ها، از دو فرقه‌ی تِن دایی و شین‌گون. تنجیم چینی و طالع‌بینی (این یودو، یا راه بین یانگ)، مفاهیم دائوی زاهد یا جن (به چینی *hsien-jen* یا *Jisien-tao* و به ژاپنی *sennin* یا *sendō*)، و برخی عناصر اخلاق کُنْفُوسیوسی و نیز فلسفه و متافیزیک چینی....

61. Ichiro Hori (Hori Ichiro), "Self-mummified Buddha in Japan," *History of Religions*, I, No.2 (Winter, 1961), 222-242, especially 227.

62. occult mysticism

63. ritualism

64. secularized

65. See Hori, *Wagaku ni minkan shinkōshi no kenkyū*, Vol. II, pp. 76-88.

66. Ichiro Hori (Hori Ichiro), "The Concept of *Hijiri* (Holy-man),

*Numen*, V, fasc. 5 (1958), 214-215.

67. secular

68. See Hori, *ibid.*, p. 205.

69. See Hori, *ibid.*, pp.203-204. He wrote a book entitled *Nippon ojō gokuraku ki* (The Compiled Biographies about the Persons Who Went to Amida's Pure Land after Their Death) during 985 to 986.

۷۰. Ryōnin (۱۰۷۲-۱۱۳۲) بنیادگذار مکتب یوزو نیم بوتسوی فرقه‌ی تن دایی بود. ریونین با بگانه کردن ظریه‌های تن دایی و اَوْتَمَسْکِه (به ژاپنی، که گون) با تعالیم فرقه‌های پاک‌بوم نظریه‌ی خاص خود را نظم بخشید. بنا بر نظر او نکوکاری‌های شخص که از ایمان و تکرار نام آمیدا می‌آید، می‌گشت و به نکوکاری‌های اشخاص دیگر افزوده می‌شد، و نکوکاری‌های تمام اشخاص دیگر به نکوکاری‌های خود شخص منتقل می‌شد، تا آن‌جا که همه‌ی انسان‌ها می‌توانستند پس از مرگ به نصیب زاییده شدن مجدد در بهشت آمیدا برسند. این نظریه مبتنی بود بر تعالیم فرقه‌های پاک‌بوم، اندیشه‌ی «همه و یک» اَوْتَمَسْکِه - سوتره، و اندیشه‌ی «رستگاری برای همه» ی سوتره نیلوفر.

71. See Hori, "On the Concept of *Hijiri* (Holy-man)," pp. 205-206.

۷۲. او شعری چینی دارد به نام *Kaantei go* (سخنانی در بیان عزلت‌گاه)، که واقعاً اصل او را نشان می‌دهد....

بینوا و نیز فروتن،

آن که آرزوی مال و برتری ندارد؛

پیدایی خودآگاهی فردی در دین ژاپنی و استحاله‌های تاریخی آن

۴۱۳

اما زندگی خویش را دوست می‌دارم.  
گرچه چهار دیوار بدساخت‌اند،  
هشت باد نمی‌توانند از آن‌ها بگذرند؛  
گرچه کدوی شراب خالی است،  
سمادی خودبه‌خود لبالب است،  
کسی را نمی‌شناسم،  
[چندان که] نه نکوهشی هست و نه ستایشی؛  
هیچ‌کس مرا نمی‌شناسد،  
[چندان که] نه کینی هست و نه مهری.  
هنگامی که دراز می‌کشم سر را بر بازو نهاده،  
سادی و نیکبختی در آن هست.  
دیگر برای چه باید آرزو کنم  
دامن ناپایدار تجمل را که به کردار ابری گذرنده است!

....

73. For example, Jichin (1155-1225), *Gukanvho* (Outline of Japanese History), Vol. VII, in *Kokushi taiki*, Vol. 14, pp. 609-616; Kōfō (1145-1150), *Fusō ryakki* (Collections of Japanese Historical Documents), Vol. XXIX, in *Kokushi taiki*, Vol. 6, p. 796; Fujiwara Sanesuke, *shōuki* (Sanesuke's Diary), in 1023, 3 Vols. *shiryō taisai*, published under the editorship of Sasagawa Taneo (Tokyo: Chugai-shoseki, 1934-1935); Fujiwara Sukefusa, *shunki* (Sukefusa's



Diary), in 1052, in *shiryō taisei*.

74. Hori Ichirō, *Kōya* (Tokyo: Yoshikawa-kobunkan, 1963), pp. 204ff.

75. Ōjo yōshu

76. *Ojō yōshū* (A Selection of the Sacred Words Concerning Birth in Amida's Paradise). Edited by Hanayama Shinshō, with annotations Tokyo: Iwanami-shoten, 1942); *Taishō daizōkyō*, Vol. 84, No. 2682. This work consists of ten chapters, the descriptions of hell and paradise which have sometimes been compared with Dante's *Divine Comedy* by contemporary Buddhist scholars.

77. The aim of the *Nijūgo zammai kesshū* was that the members of this fraternity could be reborn without fail to Amida's paradise after death as a result of the concentrated merit of Nembutsu by like-minded persons. *Nijūgo zammai kishō* written by Genshin in 986 and 988 A.D. See Hori, *Wagakuni minkan shinkōshi no kenkyū*, Vol. II, pp. 284-288.

78. kengyō

79. mikkyō

80. Ōjō, *op. cit.*

81. shōdomon

82. zōgyō

83. igyō

84. Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion*, pp. 170-171.

85. *Senjaku hongan nembutsu shū*

86. *Senjaku hongan nembutsu shū* (A Selection of Passages Bearing on the nembutsu of the Original Vow), *Taishō daizōkyō*, Vol. 83, No. 2608.

87. *Ichimai kishō mon*

88. *Ichimai kishū mon* (One Sheet of Paper Expressing Genku's Final Enlightenment). *Jōdoshū zensho* (The Complete Works on the Jūdō sect), Vol. IX (Tokyo: Jōdōsho Shōten Kankōkai, 1911-1914). Translation in Eliot, *Japanese Buddhism*, p. 267.

۸۹. سه حالت دل این‌ها است: (۱) صادقانه‌ترین دل، (۲) دل مؤمن عمیق، و (۳) دل مشتاق که به امید رسیدن به بهشت هرگونه نکوکاری یافته را می‌بخشد. این‌جا نکته این است که نوجو، یا تولد در بهشت، را می‌توان فقط از راه نکوکاری شخص خود و بدون ایمان به آمیدا یافت، اما هر نکوکاری که شخص یافته نباید وقف چیزی دیگر شود. عمل چهارگانه، که دِن دُ (شَن-دائو) تجویز کرده این‌ها است: (۱) حرمت نهادن از ته دل به تمثال‌ها و اشیای مقدس دیگر، (۲) فقط ذکر نِم یوتسو را تکرار کردن، (۳) و در صورت گناه کردن، ذکر مدام بی‌درنگ آن تا دل پاک شود، و (۴) به جا آوردن مدام سه

Cf. Eliot, *op. cit.*, p. 267, note 2. قاعده‌ی بالا در سراسر زندگی.

90. The two Holy Ones are Śakyamuni and Amida Buddha.

91. *Tannishō*, written by Yui-en, Shinran's disciple, Section 2, *Taishō*

*daizōkyō*, Vol. 83, No. 2661.

۹۲. پیش از این هم این عبارت را به این شکل خوانده‌ایم: «حتا مرد نکوکار هم رستگار می‌شود؛» خیلی بیش از او چنین شود [رستگار می‌شود] مرد بدکار [شاید به این معنا باشد که رستگاری حق بدکاران است، و در واقع بدان به آن نیازمندند و نه نیکان م.].

93. *Tannishō*; see Anesaki, *History of Japanese Religion*, pp. 182-183.

94. *ichinen'gi*

۹۵. نظریه‌ی «یک‌بار خواندن» (ایچی‌رن‌گی) [یا، یک اندیشه] و نظریه‌ی «بسیار خواندن» (تاین‌گی) متفاوت بودند و محل مناقشه‌ی مریدان گن‌کو بود. کوسای نماینده‌ی مکتب «یک بار خواندن» بود و ریوکان نماینده‌ی مکتب «بسیار خواندن». نظریه‌ی اول مبتنی بر مفهوم متافیزیکی یکی بودن روان‌های ما با روان بودا بود، چنان که در فلسفه‌های تین‌دایی و اوت‌مُسکه آموخته می‌شد. چون آن را با تمایل مؤمنان انسان‌گیر سازگار کردند شماری هواخواه پیدا کرد و صاحب نفوذ شد، و با پشت‌گوش انداختن انضباط اخلاقی دست به دست هم دادند. از سوی دیگر، آن دیگری صورت‌گرایی موشکافانه‌ی وارد دین تقوا کرد و بر لزوم «بسیار»، یعنی اندیشه‌های مداوم به بودا اصرار ورزید. این نظریه هم پیروانی پیدا کرد و با شیوه‌ی معمول تکرار طوطی‌وار نام بودا یکی شد، خصوصاً همراه با پیروان بسیار (همان، صص ۱۷۹-۱۸۰).

96. Cf. Eliot, *op. cit.*, p. 381.

97. Ofumi

98. Ofumi is also called *Gobunsho* (Honorable Writings) which was compiled by Ennyo, Rennyo's grandson, in five volumes. It included 80 letters that Rennyo gave his lay disciples and Shin-sect believers, using

the spoken language and Sinico-Japanese writing for the purpose of easily understanding his doctrine. *Taishō daizōkyō*, Vol. 83, No. 2668, pp. 777 ff.

99. Max Weber, *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, English editions, by T. Parsons (3rd imp.; London: George Allen & Unwin Ltd.; New York: Charles Scribner's Sons, 1950). A remarkable paper on the ethics of the Shin sect and the spirit of Ōmi merchants was written by Naïto Kanji, who applied Weber's theory to this phenomenon in pre-industrial Japan: "Shūkyō to keizai rinri, JoŌdo shinshu to ōmi shonin" (Religion and Economic Ethics and the Jōdo-sh sect and the Merchants in the Ōmi (present shiga Prefecture), in *Shakaigaku*, Vol. VIII (Tokyo: Iwanami-shōten, 1941). see Robert N. Bellah *op. cit.*, chap. V.

۱۰۰. بودگانی (و تودگانه، و مردمانه) را، در این کتاب، برای popular پیشنهاد می‌کنم. م.

101. individualism, universalism

102. shōnindō

۱۰۳. shokunindō. در واقع اشاره است به آیین فتوت در میان پیشه‌وران و صنعتگران. دؤ (do) همان راه یا طریقت یا آیین است. م.

104. Cf. R. N. Bellah, *Tokugawa Religion* (Glencoe: Free Press, 1957), pp. 7-8.

105. jinenhōni

106. Cf. Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1930), pp. 170-186.

107. Cf. Eliot, *Japanese Buddhism* (2nd imp.; London: Routledge & Kegan Paul, 1959), p. 179.

۸۰۸. merit-transference، یا انتقال اجر. مقصود از merit در مهایانه اشاره است به مفهوم punya، که نکوکاری است و بودایی آن را با اعمال نیکاش کسب می‌کند. با مفهوم «حسنت» و «فضل» هم قابل مقایسه است. «برگرداندن» یا انتقال نکوکاری خود به دیگران نیز در سوره‌های پرَگیا پارَمیتا پرورده می‌شود. در ژاپنی به این دو برگرداندن نی شوُ - نه کو گفته می‌شود. م.

109. ōsō-ekō

110. Cf. Fujiwara Ryosetsu, *A Standard of Shinshū Faith*. Jōdo-Shin Sect Series, No. 22. (San Francisco: Buddhist Church of America, 1963), pp. 21-22.

فۇرۇكاوا تېشى<sup>۱</sup>

## فرد در اخلاق ژاپنی

۱

تصور اروپایی‌ها و آمریکایی‌ها از بوشی‌دو<sup>۲</sup> (راه یا طریقت سامورایی) ـ ژاپنی بیش‌تر برگرفته از کتاب به یاد ماندنی نیتوبه اینازو در این زمینه است.<sup>۳</sup> اما حقیقت این است که عنوان ثانوی آن، یعنی «روح ژاپن» نشان می‌دهد که کتاب رساله‌یی نیست که فقط وقف بررسی خود بوشی‌دو شده باشد. بل که باید آن را تلاشی دانست که تحت عنوان بوشی‌دو مدخلی است بر اخلاق ژاپنی به طور کلی. بوشی‌دو را این‌جا باید اندکی متفاوت از مقصود نیتوبه، که در کتابش

وصف شده، گرفت. ما به بوشی دؤ در معنای درست آن، یا به آن چه بوشی دؤ «درست پندار» خوانده می شود خواهیم پرداخت. نمونه ترین سخن بوشی دؤ را می توان در کتابی به نام هاگا کوره<sup>۴</sup> یافت (که عموماً معروف است به نابه شیما رون گو<sup>۵</sup> یا سخنان طایفه ی نابه شیما)، که در سال ۱۷۱۶ یا در این حدود نوشته شده است.

در این کتاب مقدس سامورایی سخن مشهوری هست که می گوید: بوشی دؤ تو و اشینو کوتو تو میتسو که تاری<sup>۶</sup> (بوشی دؤ، یعنی مردن. من آن را چنین دریافتام).<sup>۷</sup> تفسیر صحیح این کلام به ما توانایی می بخشد که مقصود هاگا کوره را دریابیم. واژگان کلیدی این حکم شینو کوتو (مردن) نخست به معنی «صافی و ساده شدن» است در معنای روحی آن. «صافی و ساده شدن» در این معنا یک حالت روانی است که سامورایی به خود می گیرد هنگامی که خودجوش عمل می کند، یعنی از روی نخستین انگیزه های صافی که آلوده ی هیچ گونه ملاحظه ی ثانوی پیامدهای ممکن عمل اش نیست. هاگا کوره از این دیدگاه قویاً از اقدام سریعی حمایت می کند که در واقعه ی جدال ناکاساکی صورت گرفت در مقابل کین کشی طراحی شده ی چهل و هفت روئین وفادار مشهور آکو و ماجرای برادران سوگا، که او بایی اعتمادی شدیدی به آن نگاه می کند.

چهل و هفت روئین به خون خواهی ستمی برخاستند که به امیرشان، امیر فئودال آکو، رفته بود. این واقعه در یک نمایشنامه ی کابوکی<sup>۸</sup> به نام چوشین گورا<sup>۹</sup> آمده و معروف خاص و عام است و همه ی ژاپنی ها آن را دوست می داشتند. برادران سوگا قهرمانان یک کین کشی مشهورند که در آن انتقام

خون پدرشان را گرفتند که هفده سال پیش یکی از خویشان‌شان او را کشته بود. هاگا کوره این دو نمونه‌ی مشهور تاریخ را از دیدگاه بوشی دؤ هیچ خشودکننده نمی‌داند، چون انتقام‌کشی آن‌ها از یک تا هفده سال پس از مرگ امیر یا پدرشان که به ناحق کشته شده بود رخ داد که احتمالاً این‌ها در همین فاصله‌ی انتقام‌کشی خودشان به مرگ طبیعی می‌مردند. هاگا کوره مدعی است که «راه درست خون‌خواهی این است که بی‌درنگ یا بی‌دودلی به دشمن حمله کنیم، کشته شدن به دست هدف انتقام ننگ نیست. اما در دم حمله نکردن ننگ‌آور است، چرا که دیگر تا ابد فرصت انتقام را به امید عبث تکمیل رضامندانه‌ی مقصود خویش از دست می‌دهیم. هنگامی که شخص در نبرد با بخت بد تردید می‌کند، زمان می‌گذرد، فرصت از کف می‌رود و هرگز باز نمی‌گردد، و نقشه‌ی انتقام تا ابد رها می‌شود. شخص فقط باید خود را بر دشمنان، چه باک از آنان، بیافکند با عزمی استوار به از میان برداشتن آنان. آن عزم به تنهایی شکوه کامیابی را در کف دست‌های او می‌گذارد.»<sup>۱۰</sup>

جدال ناگاساکی که در ۲۰ دسامبر ۱۷۰۰ در ناگاساکی اتفاق افتاد با کندی حساب‌شده‌ی دو نمونه‌ی پیش‌گفته‌ی کین‌کشی سامورایی تقابل شدیدی دارد، چرا که این جاکل ماجرا برق‌آسا تمام شد. اصل قضیه چیز بسیار کم‌اهمیتی بود. دو سامورایی داشتند در یک خیابان ناگاساکی می‌رفتند که از قضا از کنار یکی از مقامات شهر و خادم‌اش گذشتند. مرد صاحب‌مقام به آن دو ناسزا گفت چون باعث شدند که برفاب خیابان به او شتک بزند. آن دو مرد که از ناسزای مرد صاحب‌مقام از کوره در رفته بودند با لگد [خادم] او را پرتاب کردند و سفت برف‌ها و حسابی خدمت‌اش رسیدند. بعد، اواخر همان شب، آن خادم،



به همراه ده تن از خادمان دیگر به اقامتگاه آن دو سامورایی شیبخون زدند، محاصره شان کردند و این بار این ها حسابی خدمت آن دو سامورایی رسیدند، و کار را به آن جا رساندند که شمشیر آن دو را گرفته پیروزمندانه به راه افتادند. دو سامورایی که مغلوب تعداد زیاد دشمنان شده بودند، با سر رسیدن پانزده تن از یاران و خویشان شان - که اعلام خطر را شنیده و به نجات آن ها شتافته بودند، اما دیر به آن صحنه رسیده بودند - بی درنگ دسته جمعی راه افتادند و غافل گیرانه به خانه ی دشمن ریختند، و پس از کشتن خیلی ها، از جمله آن صاحب مقام و خادم اش، دست به هاراکیری زده به زندگی شان پایان دادند، همان طور که خیلی از سامورایی های دلیر چنین کرده بودند.

ویژگی چشمگیر این جدال را، بنا بر هاگا کوره، باید در این حقیقت یافت که کل ماجرا بنا بر انگیزه ی موقعیت و بدون هیچ گونه حساب گری اجرا شد. نه فقط سامورایی ها، بل که خادمان شان هم در یک حمله ی بی قرارانه به دشمن شتابان به کام مرگ رفتند، بی آن که به خطری که جان شان را تهدید می کرد و یا به عواقب کل ماجرا فکر کنند. آن حالت روحی که این جان شان داده شده، یعنی دست زدن به کاری بدون اعتنا به پیامدهای احتمالی آن، چیزی است که پیش از این به « صافی و ساده » وصف شده است، و این همان است که هاگا کوره آن را به مثابه ی یک آرمان می جوید، و « صافی و ساده » شدن در این معنا دست کم یکی از معانی پایه یی واژه ی کلیدی چند معنایی « مردن » هاگا کوره است.

«بُوشی دُو یعنی مردن. من این را دریافته‌ام.» اگر این «مردن» در سخن هاگا کُوره واقعاً به معنی «صافی و ساده» باشد، چنان که پیش از این توضیح داده شد، بدیهی است که «مردن» در این معنا بسیار دور از آن «مرگ-سگ» [یا «مرگ سگی»] کذایی است. طبعاً موقعی به این نتیجه گیری می‌رسیم که جمله‌ی را بخوانیم که کل-بندی را، که سخن بالا از آن نقل شد، می‌بندد: «هنگامی که شخص جاودانه سوگند مردن‌اش را در هر دم، هر بام و هر شام، به ندای وظیفه‌اش تکرار کند می‌تواند آزادانه در بُوشی دُو به هشدار یک لحظه عمل کند، بدین گونه وظایف‌اش را در مقام خادم، بدون خطا به انجام می‌رساند، حتا تا واپسین دم عمرش.»<sup>۱۱</sup> در همان کتاب، چنین عباراتی را هم می‌یابیم: «بُوشی دُو یک راه راست-یکه است به سوی مرگ، که بارها روز و شب چه گونه مردن سامورایی وار را در هر فرصت ممکن و برای هر علت ممکن تمرین می‌کند.»<sup>۱۲</sup> باید «آمادگی برای مردن به ندای وظیفه‌ی خود را با تکرار هر روز و شبی آن سوگند همیشه تازه و زنده نگاه داشت.»<sup>۱۳</sup> از چنین عباراتی آسان می‌شود نتیجه گرفت که «مرگ» در هاگا کُوره مرگ به معنای معمولی آن نیست، بل که چنین است که شخص می‌تواند هر بام و شام که همیشه بمیرد و باز بمیرد.

پس، معنی این سخن که شخص هر بام و هر شام می‌میرد و این مردن را که مدام تکرار می‌شود ادامه می‌دهد چیست؟ البته روشن است که «مرگ» در این نمونه به همین معنی مرگ در معنای معمولی و جسمانه‌ی آن نیست. با این همه، جای بحث ندارد که این واژه این جا دست کم به معنای نوعی مرگ است

که بالاترین حد هستی انسان است. جسم انسان اساساً یک بالاترین حد دارد که مدام به او فشار می آورد و او را وامی دارد که به امکانات روزمره ی هستی واقعی اش برگردد. و به نسبت آن شدت و صمیمیتی که انسان به آن بالاترین حد هستی اش می پردازد، بدین گونه محتوای امکانات آن بسیار غنی تر و متنوع تر می شود. طبعاً به این نتیجه می رسیم که انسان می تواند امکانات هستی اش را تا حد اعلای آن ها غنی و گسترده کند از راه هر روز و هر شب مردن و تکرار مدام آن، یعنی، با دائماً رویارو نگه داشتن خود با بالاترین حد هستی اش در جهان. این را می توان تعبیر معقول جمله یی دانست که پیش تر نقل شد: « هنگامی که شخص جاودانه سوگند مردن اش را در هر لحظه، هر بام و هر شام، به ندای وظیفه اش تکرار می کند می تواند آزادانه در بوشی دو به هشدار یک لحظه عمل کند، بدین گونه وظایف اش را در مقام خادم، بدون خطا، به انجام می رساند، حتا تا واپسین دم عمرش. »<sup>۱۴</sup>

هاگا کوره به جای موعظه ی مفاهیم انتزاعی، این حقیقت را به گونه یی ملموس و غنی با آوردن نمونه های روشن گر بی شمار بسط می دهد. یکی از آن نمونه ها درباره ی پزشکی است به نام ایکو جیما سا کوآن. او پزشک ملازم و درمان گر مولای نویسنده، امیر نابه شیما، میسوشیگه از طایفه ی سوگا، بود. امیر دچار حمله ی شدید آبله شده بود. هر گونه بیماری امیر فتودال، سبک یا سنگین، مایه ی نگرانی جدی تمام خادمان اش بود. وقتی که فهمیدند بیماری مولای شان ناگهان به وخامت گراییده چه حالی داشتند. پرستارانی که مراقب وضع بحرانی امیر بیمار بودند سخت ترسیده بودند و با شتاب بسیار به دنبال سا کوآن فرستادند، که بی درنگ آمد و پس از معاینه گفت « خدا را شکر!

بیماری سرور. ما از میان رفته است! بهبودی کامل او نزدیک است. من. ساکوان پاسخ گوی آن خواهم بود. خیال تان راحت باشد! «همه ی ملازمانی که این را شنیدند با هول و ولا پیش خود گفتند: «باید به سر ساکوان زده باشد. حرفش از بیخ و بن بی اساس است.» اما، ساکوان بی اعتنا به آن چه این ها فکر می کردند و می گفتند پرده یی دورش کشید و دست به کار تهیه ی دوا شد. مدتی که گذشت او با احترام کمی از آن معجون به مولایش داد، که به محض خوردن آن حال امیر ناگهان بهتر شد. می گویند که بعدها ساکوان این ماجرا را این طور تعریف کرد: «چون گفته بودم که تنها من جواب گوی بهبودی سرورمان خواهم بود، آماده بودم که اگر معجونم کارگر نیافتاد خودم را قربانی کنم و در جا شکم را بدرم تا پس از مرگ ملازم سرورمان باشم.»<sup>۱۵</sup>

بن مایه ی برجسته ی این حکایت را آشکارا باید در روشنی بخشیدن به توانایی مطلق ی یافت که فقط آن مردی دارای آن است که در هر لحظه آماده است جانش را فدا کند، یعنی باید آن را در تأکید بر فضیلت تمام توانای تمرکزی دید که یک مرد می تواند پدید آورد تا به وظیفه اش برسد و این هنگامی است که او تمام مسئولیت ها را در وقت به خطر انداختن زندگی اش به دوش می کشد. و نیز پیداست که در این حکایت نمونه یی از زندگی مردی روایت می شود که وقف «به انجام رساندن بی خطای وظایفش در مقام خادم حتا تا واپسین دم عمر.» شده بود. به این ترتیب شاید بتوان گفت که «مردن» به معنای هاگا کوره یی، به انجام رساندن وظیفه ی خود و همیشه آماده بودن برای دست شستن از جان خویش است با متمرکز شدن روی وظیفه، و به گردن گرفتن همه ی مسئولیت ها و به خطر انداختن جان خود.

چنان که پیش از این دیدیم، واژه‌ی چندمعنایی «مردن» در هاگاکوره اول به معنای «صافی و ساده شدن» است و دوم به معنا «وظیفه‌ی خود را به انجام رساندن، همیشه آماده بودن برای دست شستن از جان خویش، یعنی متمرکز شدن بر وظیفه‌ی خود، به گردن گرفتن همه مسئولیت‌ها با به جان خریدن خطر»، و سوم، شاید بتوان افزود که این واژه در بنیادش معنای دیگری هم، شاید یک معنای مرکزی یا محوری، دارد، که «جان‌سپاری-بی‌چون و چرا در راه خدمت به مولای خویش» است. شاید یک چنین عباراتی دلیل این معنا باشد: «او را هرگز نمی‌توان خادمی نیک خواند مگر آن که خود را وقف سرورش کند، و این را تنها مقصدی بداند که درخور زیستن و مردن است، تا استحکام بخشد فرمان‌روایی سرورش را از راه دلیرانه مردن از تمام آرزوهای این جهانی. دیگر و از خود باشنده‌یی شب‌گون ساختن که شبانه‌روز نگران مهمات مولای خویش است و در تمشیت آن‌ها از هیچ کار دریغ نکند.»<sup>۱۶</sup> این به وضوح نشان می‌دهد که حکم «بوشی‌دو، یعنی مردن. من آن را چنین دریافته‌ام.» می‌تواند به درستی به این جمله تعبیر شود: «بنیاد بوشی‌دو بر جان‌سپاری-بی‌چون و چرا ی خویش است در راه خدمت به مولای خویش.»

این ایثار وفادارانه‌ی خادم به امیر در هاگاکوره به شکلی دیگر و با عباراتی دیگر بیان شده است: «خادم مولایم هستم، نه از روی حس وظیفه، بل که از روی عشق چشم‌بسته‌ی خدمت‌گزاری؛ «مولایم را عزیز می‌دارم تنها از آن رو که او در دلم از همه عزیزتر است، نه از آن رو که با من به مهر است یا زیست

مرا فراهم می آورد. «<sup>۱۷</sup> از آغاز تا پایان زندگی سامورایی خدمت است، خدمت. خدمت — هیچ نیست مگر خدمت. «<sup>۱۸</sup> سامورایی در دل یا جانش هیچ ندارد مگر مولایش را. «<sup>۱۹</sup> برای سامورایی عهد وفاداری همه چیز است. «<sup>۲۰</sup> سامورایی از خود دست می شوید و به تمامی سرسپرده ی مولای خویش می شود. «<sup>۲۱</sup>

چون این سخنان را در زبان اصلی ژاپنی بخوانیم دستخوش چنان شوق و شوری می شویم که وراى حد ترجمه است و در ما حیرت و تحسین محض برمی انگیزد. چه وفاداری از ته دلی در این عبارات بیان شده است: «اگر خود شاکیه مونی یا خود کُنتو سیوس به تن خویش این جامی بودند که چیزی موعظه کنند که هرگز پیش از این شنیده نشده بود، ما ذره یی در اعتقادمان تردید نمی کردیم. بگذار آنان ما را به دوزخ و لعنت ابدی دچار کنند: ما را تنها به یک چیز نیاز است و آن وفاداری به امیر است. «<sup>۲۲</sup> چه ایمان پرشوری در این کلمات بیان شده است: «من فقط خادم سرور خویش ام. باشد که او آن گونه که می خواهد با من مهربانی کند یا ستم روا دارد؛ مرا هرگز شناسد؛ این همه برای من یکسان است. از سوی من، دمی نمی گذرد که دلم پر و سرشار از این نیکبختی نباشد که آن کس را که با چشم های اشکبارم عزیز می دارم، سرور من است. | و از این اندیشه | حس والای سپاس در من رخنه می کند. «<sup>۲۳</sup>

سخنانی مانند این در گوش های ما صدایی از فراسوی خاک دارد، از وراى جهان ها می آید. در همین کتاب حکایتی آمده درباره ی سوزوکی شوسان (۱۵۷۹-۱۶۵۵). او پرستار بودایی فرقه ی ذن بود، و در سال های آغازین شوگون سالاری توکوگاوا (۱۶۱۵-۱۸۶۷) به خاطر نظریه اش درباره ی

یکی بودن. قوانین معنوی و این جهانی مشهور بود. در این حکایت از قول او آمده است که چون نقل زیر را شنید گفت «در جهان چه چیزی پاک‌تر از دست شستن از جان خود در راه سرور خویش است؟» اینک آن حکایت، اصل این روایت را می‌توان در کتابی به نام روآن‌کیو (عبور از پل سوار بر درازگوش) یافت: ۲۴

روزگاری در ولایت هی‌ذن جنگجویی بود که از بخت بد به آبله مبتلا شده بود و در همین هنگام جنگی آغاز شد و او را به آن فراخواندند. همه‌ی دوستان و خویشان او را از ترک خانه و رفتن به جبهه منع کردند و گفتند «حتا اگر می‌باید به جبهه بروی بیماری‌ات تو را از هرگونه خدمنی باز خواهد داشت.» اما او گوش‌اش بدهکار پند آنان نبود، و در پاسخ‌شان گفت «اگر در راه میدان نبرد بمیرم بسیار خوش‌بخت خواهم بود. چون به مهر سرورم به خود فکر می‌کنم هرگز نمی‌توانم با خیال راحت در خانه بمانم. چه طور فکر می‌کنید که من می‌توانم خشنود باشم مگر آن که تمام سعی خود را کرده ثابت کنم که می‌توانم خدمتی، هرچند اندک، در راه سرور عزیزم بکنم؟» نیمه‌ی زمستان بود و هوا سخت سرد. اما در تمام مدت لشکرکشی نه هرگز قبایی به تن داشت و نه به دارو درمان روآورد؛ و نه چندان اعتنایی به کارهای بهداشتی می‌کرد. با این همه، خیلی زود بهبود یافت، و در میدان نبرد آن کرد که آرزویش بود.

سوزوکی شوزان در تفسیر این حکایت وفاداری می‌گوید «در جهان چه چیز پاک‌تر از دست شستن از جان خود در راه سرور خویش است؟ با دیدن مردی که در راه آرمان وفاداری او را از خطر جان باختن باکی نیست، تمام

خدایان آسمان و زمین، سوای خدای آبله، به یاری او بخواهند خاست. «<sup>۲۵</sup> جوسیا رويس در فلسفه ی وفاداری به خوبی نشان داده است که بنیاد بوشی دؤ بر فدا کردن جان در راه سرور نهاده شده است. می گوید وفاداری در بوشی دؤ ژاپنی خیر محوری مهمی است و « وفاداری مرگ را خوار می دارد، زیرا که هم از آغاز آمادگی برای مردن در راه آن آرمان است. «<sup>۲۶</sup> پس معنای محوری « مردن » را در حکم هاگا کوره ( « بوشی دؤ، یعنی مردن. من آن را چنین دریافته ام. » ) باید در دست شستن از جان خود در راه سرور خویش یافت، در سرسپردن بی چون و چرای به مولای خود. صافی و ساده شدن؛ تکلیف خود را به جا آوردن، همواره آماده ی مردن بودن، عشق ورزیدن به وظیفه ی خود، پذیرفتن تمام مسئولیت ها به بهای به خطر انداختن جان خود — این ها همه در تحلیل نهایی. رسیدن به همین اصل است.

## ۴

بوشی دؤ هاگا کوره خیر محوری خود را در ترک جان در راه سرور خود یافت، در وقف بی چون و چرای خود به مولای خود. خلاصه، یک قانون اخلاقی. از خود گذشتگی و محو خود بود در شکل افراطی آن. پس، میان چنین اصول اخلاقی. بوشی دؤ و آگاهی ژاپنی به طور کلی چه نسبتی هست؟ پروفیسور ایناتومی ای جیر و<sup>۲۷</sup> ژاپنی ها را فاقد « خود آگاهی » می داند و دلیل اش را هم این ذکر می کند که در زبان ژاپنی میان بخش های کلام، به خلاف زبان های اروپایی، تمایزی نیست. در زبان های انگلیسی، آلمانی و فرانسوی | و فارسی هم | اسم ها، افعال، صفات، و سایر اقسام کلمات هر کدام



جای جداگانه دارند و به وضوح از یک دیگر مستقل اند؛ و موقعی که در جمله نوشته می شوند هر بخش کلام به عنوان یک واحد جدا از بقیه نوشته می شود. به این ترتیب تمام جمله ها مرکب از کلمات منفرد است که هر یک مستقل از دیگری است. برعکس، در ژاپنی، در واقع اندک لغاتی (واژه نگاره ها) هست که می توان آن ها را به وضوح تشکیل دهنده ی مستقل «اجزای کلام» دانست، اما کم نیستند لغاتی که نمی توان آن ها را به وضوح از لغات دیگر جدا کرد. در نتیجه، نوشتن جمله هایی به ژاپنی که تمام مفردات آن ها از یکدیگر جدا باشند سخت دشوار است. ما این دشواری را خصوصاً موقعی به شدت تجربه می کنیم که بخواهیم ژاپنی را به حروف رومی [روماجی، یعنی به خط لاتینی] بنویسیم، و این دلیلی است که زبان ژاپنی از کلمات فردی ساخته نشده که به وضوح از یکدیگر مستقل باشند. جمله ی ژاپنی یک کل مرکب است، نه مجموعه یی از لغات یا عبارات. این امر ناظر به این واقعیت است که ژاپنی ها در زندگی عملی آگاهی روشنی از خود فردی ندارند، بل که هستی خود را فقط در زندگی مرکب جهان می دانند. این نتیجه یی است که ایناتومی می گیرد.

ایناتومی پس از بررسی زبان ژاپنی از زوایای مختلف، چنان که گفته شد، نتیجه می گیرد که خصوصاً نداشتن یک حس مشخص خود فردی نماد کامل ژاپنی ها است. اصل حرف او را نقل می کنیم: این «کاملاً ناظر است به نبود خود فردی و منفرد، این را می توان در پوشاک، و خوراک و مسکن ژاپنی ها در زندگی روزمره ی آنان دید.» و ایناتومی یکی از بزرگ ترین منبع این نبود حس خود فردی را در منش ژاپنی به نظام فئودالی احاله می کرد که صدها سال بر کشور ما فرمان می راند. فرد در نظام فئودالی نمی توانست ارزش

خاص خود را داشته باشد. در واقع، او فقط می‌توانست در نظام سلسله مراتبی، از امیر به خادمان هستی داشته باشد. به بیان دیگر، انسان فقط تا موقعی دلیلی برای هستی‌اش داشت که با امیر فئودال نوعی پیوند داشته باشد. ارزش او در مقام انسان هنگامی بالا می‌رفت که مقامش به امیر نزدیک‌تر می‌شد و موقعی پایین می‌آمد که به خادمان نزدیک‌تر شود. بنا بر این، تصور بر این بود که بالاترین فضیلت انسان همان خدمت کردن به مهتر، یعنی امیر، است نه آن که خود فردی‌اش را، در حالی که در زندگی به خود خویش وفادار است، مستقل از دیگران بداند. تمام فضیلت‌ها مرکب‌اند از ترک نفس، محو خود و خود ناپرستی، و سرسپاری و خدمت‌گزاری به امیر. انسان نباید پروای خوش و ناخوش خود کند. در مواردی حتا کشتن والدان خود را برای آرمانی بزرگ‌تر کرداری پهلوانانه می‌دانستند.

ایاتومی پس از چنین استدلال‌هایی عبارات زیر را از هاگاگوره نقل می‌کند. چون که این متن با وضوح تمام بیانگر این فضیلت‌های بنیادی است:

آن‌گاه که او به خدمت سروری درآید باید که او را خدمت کند بی هیچ پروای خود. خود اگرش فروکشند یا بفرمایند که هاراگیری کند، باید که این کار را به مثابه‌ی یکی از خدمت‌های به سرور خویش بداند، و باید هر جا که هست از ته دل نگران سرنوشت خانه‌ی سرور خویش باشد. چنین باید باشد بنیاد روح سامورایی نابه‌شیمان. اگر از من بخواهید هرگز نمی‌اندیشم که به بوداگی برسم، که هیچ سزاوار آن نیستم، لیکن همواره به تمامی آماده‌ام که هفت بار همچون سامورایی نابه‌شیمان زاده شوم تا برای آرمان این قلمرو بکوشم.<sup>۲۸</sup>

اگر این نظریه‌ی ایناتومی درست باشد شاید بتوان این طور استنباط کرد که از خود گذشتگی و محو خودی که در بوشی دُو آمده بستگی تنگاتنگی با نبود یک حس روشن خود فردی در منش ژاپنی دارد.

## ۵

این بند را در فلسفه‌ی وفاداری روئیس می‌خوانیم:

اکنون، بوشی دُو به راستی سیماهای ضدفردگرایی بسیاری در خود دارد. اما این برای کسانی که به آن باور دارند هیچ‌گونه بردگی نیست. ساموُرایی وفادار ژاپنی، همان گونه که داندگان او را برای ما وصف کرده‌اند، هرگز بی اظهار نفس از نوع خاص خود نبوده است. او هرگز چیزی را که استبداد می‌دانست نمی‌پذیرفت. او رؤسای خود را داشت؛ اما به مثابه‌ی یک فرد از خدمت به آنان به خود می‌بالید. او اغلب به گونه‌یی بسیار فرهیخته درباره‌ی کاربست‌های قانون‌نامه‌ی پیچیده‌ی شرف که او پرورده‌ی آن بود داور می‌کرد. او دوستدار چیزی بود که در مقام یک مرد شریف آن را حقوق خود می‌دانست. این عزت را بسیار نشان می‌داد. حتا کودکانه. جامه‌اش، شمشیرش، رفتارش این حس کسی بودن‌اش را نشان می‌داد. بالاین همه، دست کم آرمان‌اش، و تا حد زیادی عمل‌اش، چنان که ستاینندگان‌اش او را وصف می‌کنند، دارای بسی پرورگی پُرزحمت یک آرامش روحی راستین بود. تمام تربیت اولیه‌اش حاوی یک سرکوب عواطف خصوصی، مهار کردن خوی‌ها، شادی سنجیده و آرامش جان‌اش بود. او تمام این‌ها را یک بخش لازم اسباب جوانمردیش می‌دانست. فرزندان چینی، و نیز سنت‌های بودایی بر دیدگاه‌های او در پرورش این کف نفس و دل آرامی تأثیر داشتند. بالاین همه او یک مرد این جهان، یک سپاهی.

یک کین خواه اهانت به شرفاش نیز بود؛ و بالاتر از این ها، وفادار بود. در واقع، وفاداریش آمیزه‌یی بود از تمام این فضائل شخصی و اجتماعی باهم.<sup>۲۹</sup>

طبعاً از این وصف به این نتیجه می‌رسیم که در زندگی ساموورایی ژاپنی فضائل از خود گذشتگی و خودستری لزوماً با فضائل اظهار نفس و کف نفس ناسازگار نبود. این نتیجه‌گیری کاملاً با این واقعیت همخوان است که مدافعان نماینده‌ی فردگرایی در ژاپن جدید—مثل فوکوزاوا یوکیچی، نی جیما جوئه، اوچی مورا کانزو، نیتوبه اینازو، و مانند این ها—بدون استثنا نسب ساموورایی داشتند و ستایندگان پرشور بوشی‌دو بودند. مثلاً اوچی مورا کانزو در «فرجامین سخن» متن آلمانی کتابش در باره‌ی ژاپنی نمونه چنین می‌نویسد:

من در میان فرزندانی که نسب ساموورایی دارند کم‌ترین‌ام، و در میان مریدان سرور ما عیسا مسیح یکی از کم‌ترین‌ام. اما من که در هر دو این قابلیت‌ها یکی از کم‌ترین‌ام، آن ساموورایی که در خود کنونی من ساکن است از این که نادیده گرفته شود یا ناچیز شمرده شود رنج نخواهد برد. درست آن چه مرا به مثابه‌ی پسر یک ساموورایی سزااست احترام به خود و استقلال است. سزااست که من به مثابه‌ی پسر یک ساموورایی از هرگونه دغا و دغل و نامردی بیزار باشم. قانون بوشی‌دو کم از شریعت مسیحیت نیست که به ما می‌گوید: «عشق به زر ریشه‌ی هر شری است.» پس مرا به مثابه‌ی پسر یک ساموورایی سزااست که، با چهره‌یی پولادین، روبه‌روی آن قانون دیگر بیاایستم که می‌گوید «زر، قدرت است» که مسیحیت جدید در بیان آن در میان ما نا این حد از دوراندیشی به دور است. ...<sup>۳۰</sup>

احترام به خود و استقلال که اوچی مورا در این بند به آن شکوه می‌بخشد همان جوهر و مقصود والای فردگرایی جدید است. و اوچی مورا آن‌ها را «درست آن‌چه مرا به مثابه‌ی پسر یک سامورایی سزاست» می‌خواند. پس فقط طبیعی است که بوشی‌دو در ژاپن کار خزانه‌ی گیاه را بکند که فردگرایی جدید ما در آن پرورده شده است. و قابل درک است آن‌جا که رويس می‌گوید «این وفاداری ژاپنی سامورایی‌ها را آداب کهن بوشی‌دو با چنان آزادی و انعطاف در مفهوم و بیان، تعلیم داده بود که چون اصلاحات جدید پیش آمد وفاداری‌های فئودالی<sup>۳۱</sup> به سادگی، تقریباً با یک ضربه، بدل به سرسپاری فعال فرد به کل ملت و به نیازها و تقاضاهای جدیدش استحاله پیدا کرد؛ مقصودم آن سرسپاری است که استحاله‌ی سریع و شگفت‌انگیز ژاپن را ممکن کرد.»<sup>۳۲</sup> پس این طور به نظر می‌رسد که ما شاید به ناگزیر از نو به بررسی این نظریه پردازیم که نبود یک حس روشن خود فردی را در منش ژاپنی به «وفاداری‌های فئودالی» نسبت می‌دهد.

اما نمی‌توانیم این واقعیت را نادیده بگیریم که یکی از مهم‌ترین عواملی که «وفاداری‌های فئودالی» را «تقریباً با یک ضربه» به «سرسپاری فعال فرد به کل ملت و به نیازها و تقاضاهای جدیدش» بدل کرد مسیحیت بود. شاهد بر این مدعا که مسیحیت چه گونه به ژاپن یاری کرد که به سوی مدرن شدن برود این واقعیت است که فقط پس از معرفی مسیحیت به ژاپن بود که تک‌همسری به صورت یک اصل اخلاقی تثبیت شده درآمد.

مایلم این سخن را با چند نمونه‌ی حقیقی روشن کنم:  
در جامعه‌ی پیشامی جی (۱۸۶۸) ژاپنی، اصل راهنمای زندگی آیین

کنفوسیوس بود که در جامعه‌ی چین باستان توسعه یافت و در درجه‌ی اول مبتنی بر نظام خانواده بود. مهم‌ترین فضیلت در آیین کنفوسیوس، متمرکز بر نظام خانواده، حق‌شناسی به والدان و نیاکان است. با اصطلاحات ملموس‌تر بگوییم، بالاترین فضیلت در آیین کنفوسیوس، همانا بازداشتن آیندگان از نابود شدن است، یعنی سعی در نگه‌داشتن رشته‌ی خانوادگی. در نتیجه، این فکر رواج یافت که قانوناً می‌توان زنی را که سه سال پس از ازدواج فرزندی نیاورده طلاق داد. در راستای همین فکر بود که به شوهر حق دادند که اگر چنین زنی نخواهد از شوهرش جدا شود برای خودش معشوقه‌یی داشته باشد که برایش فرزند بیاورد. چندزنی در ژاپن پیشامی جی، مطابق نظارت اخلاقی آیین کنفوسیوس، مسأله‌ی پیش‌پاافتاده‌یی بود.<sup>۳۳</sup>

اکنون چندزنی اخلاقاً رسمیت ندارد. ممکن نبود که یک چنین تغییر شدیدی در اصول اخلاق ژاپنی بدون نفوذ مسیحیت به وجود آمده باشد. این سخن‌نیشی‌کاوا جو کین<sup>۳۴</sup> (۱۶۴۸-۱۷۲۴)، که در راه‌اندیشه‌ی تک‌همسری می‌جنگید، که این در دوره‌ی توکوگاوا غیرعادی بود، کاملاً از این نظر حمایت می‌کرد: «خیلی‌ها در چین و ژاپن هستند که سوای همسرشان معشوقه‌هایی می‌نشانند. اما به من گفته‌اند که در غرب دوزنی مستحق مجازات است. ما باید از چندزنی مان پیش‌غریبان شرمسار باشیم.» شک نیست که فکر تک‌همسری منتسب به تأثیرات اخلاق‌مداری غربی است، که بنیادهای آن، چنان‌که آرایشی‌ها کُوسه‌کی، که کمی پس از جو کین آمد، مدعی است آشکارا بر شالوده‌ی مسیحیت نهاده شده بود.

چنان‌که پیش از این دیده شد، نمی‌توانیم سرچشمه‌ی فکر تک‌همسری را

بیرون از مسیحیت بدانیم. در این معنا باید بپذیریم نقشی که مسیحیت در مدرن شدن ژاپن بر عهده داشت کم اهمیت نبود. در این زمینه، این نکته تعجب انگیز است که مدافعان فردگرایی در ژاپن جدید که پیش تر ذکرشان رفت، مسیحیانی پرشور بودند که همچنان به فرزند سامورایی بودنشان افتخار می کردند. روشن است که در دل های تمام این مدافعان این دو عنصر به گونه یی هماهنگ به هم آمیخته یک «سرسپاری فعال فرد به کل ملت و به نیازها و تقاضاهای جدیدش» پدید آورد.

## ۶

اما نمی توان این واقعیت را انکار کرد که ژاپنی ها صفاتی دارند که عادت آن ها شده و ریشه در منش ملی آنان دارد و می توان آن را یک «روح فرمان پذیران»<sup>۳۵</sup> و یک «روح آموختگان» نامید. مقصود از «روح فرمان پذیران» آن گرایش روانی ژاپنی ها است که آنان را از اعمال حقوق حاکمیت و وظایف شان در مقام یک مردم خودمختار باز می دارد، و این گرایشی است که در طی یک یک دوره ی دراز زمانی که تابع حکومت آهنین ششیر بودند در آنان پرورده شد. و مقصود از «روح آموختگان» آن عادت اخلاقی ژاپنی ها است که آنان را به این دید منشعل راضی می کند، یعنی که کاری نکنند الا سرسپردن برده وار به آنچه مراجع حاکم به آنان آموخته اند. این عادت است عاری از اقدام مثبت توده ها که اصول اخلاقی خود را از میان خودشان پدید آورند، و این نتیجه ی رهبری قدرت مند سلطه داران سیاسی است که همیشه به این خوگر بوده اند که خود را آموزگار اخلاقی توده ی مردم بدانند.

خاستگاه این صفات را در منش ژاپنی باید به این واقعیت غم‌انگیز رساند که در جامعه‌ی ژاپنی فرد هرگز در حقوق خاص خودش بنیاد استواری نیافته است. ژاپن پیش از شکست ماه اوت ۱۹۴۵ تقریباً اقتدار نیرومندی به فرمان همایونی درباره‌ی آموزش ملی (کیوایکوکو چوکوکو) <sup>۳۶</sup> برای آموزش اخلاقی مردم ضمیمه کرد. اگر بگوییم که آن فرمان در آموزش ملی ژاپن پیش از جنگ واقعاً کلام مقدسی بود پُر بیراه نگفته‌ایم. در هر فرصت تشریفاتی در همه‌ی مدارس سراسر ژاپن، رئیس یا مدیر این فرمان را به صدای بلند و با وقار تمام می‌خواند، همراه با عکس‌هایی از امپراتور و امپراتوریس در پس‌زمینه، جلو شاگردان تمام مدرسه که در تالار جمع می‌شدند، در یک حالت احترام و توجه بسیار عمیق، با سرهای به زیر انداخته.

اما این‌وئه کوواشی (۱۸۴۴-۱۸۹۵)، که پیش‌نویس این فرمان را نوشت، پیش از هر چیز به این نکته رسید که این فرمان را «نباید یکی از فرمان‌های معمولی در مسائل سیاسی دانست.» از آن‌جا که بنا بر قانون اساسی پادشاهی به هر شهروندی آزادی وجدان عطا شده بود، پس پادشاه در مقامی نبود که در امور روحانی مردم دخالت کند. بنا بر این، غرض از این فرمان یادآوری راه درست‌کارانه‌ی شهروندان در پروردن نسل آینده است، از این رو باید آن را «یک اعلامیه‌ی مکتوب پادشاه در امور اجتماعی [دانست]، که با احکام سیاسی ایشان فرق دارد». پس، این‌وئه به شیوه‌ی نشر آن نیز می‌اندیشید که «یکی از دو راه را باید انتخاب کرد: اول، باید آن را فقط به وزیر آموزش و پرورش داد، و نه به تمام مردم؛ دوم، به جای آن که به وزیر آموزش و پرورش داده شود، در دیدار همایونی پادشاه از مدرسه‌ی نجیب‌زادگان یا انجمن



مربیان، به شکل یک خطابه به آن نهادها عرضه شود. « خلاصه، در دل نویسنده‌ی پیش‌نویس فرمان این بیم بود که مبادا این اعلامیه‌ی شاهانه با یک قوه‌ی قهریه بیامیزد و با آزادی وجدان شهروندان تداخل پیدا کند. در پرتو توسعه‌های بالفعلی که متعاقباً در تاریخ ژاپن روی داد می‌بینیم که این نگرانی‌های نویسنده‌ی پیش‌نویس فرمان پُر بیراه نبوده است. فرایند بت‌سازی و پرستیدن آن به مثابه‌ی سندی که از معصومیت مطلق برخوردار است، که اندکی پس از صدور آن در ۱۸۹۰ آغاز شد، راه دائماً گسترنده‌ی پیش‌گرفت که تا فاجعه‌ی ۱۹۴۵ همچنان شتاب داشت.

چه کسی مسئول چنین وضعی بود؟ البته باید پذیرفت کسانی که لگام حکومت دست‌شان بود مسئول آن اوضاع بودند؛ اما مردم هم به طور کلی مسئولیت‌شان کم‌تر نبود، که نه می‌توانستند از آن «روح فرمان‌پذیران» ببرند و نه خود را از آن «روح آموختگان» خلاص کنند، و همچنان به صورت دنباله‌روهای درمانده‌ی ارشاد حکومتی باقی ماندند.

در دنیای آموزشی پس از جنگ ژاپن، که خود را از اقتدار مسلط آن فرمان‌همایونی آزار دیده بود، دوباره ندایی، که هرچند بی‌گمان چندان بلند نبود، برای چیزی برخاسته بود که جایگزین آن فرمان شود تا آن معیارهای اخلاقی را که مردم باید بر شالوده‌ی آن عمل کنند روشن کند. این ندا، گرچه از نظر خودش فاقد دلایل قابل قبول نبود، گذشته از همه چیز خاستگاهش در این واقعیت بود که در ژاپن هنوز فرد کاملاً بنیاد نگرفته بود. بسیار جالب است که که تا کامورا کوئارو (۱۸۸۳-۱۹۵۶) و سای تو موکیچی (۱۸۸۲-۱۹۵۳) دو روشنفکر نمونه که ژاپن پدید آورده است — تمام عمرشان را به رهنمود

این دو شعار زیستند و مردند، یکی « صافی و ساده شدن » و دیگری « تمام سعی خود را به کار بستن ». این دو شعار، چنان که در آغاز این مقال از آن‌ها یاد شده، سازنده‌ی معنای بنیادی عبارت چندمعنایی شیمو کوتو (مردن) در هاگا کوزه اند. تا کامورا که شاعر و پیکر تراش بود خود را پیکر تراشی صاف و ساده می‌دانست، و می‌گفت شعرهایی گفته که پیکره‌هایش را صافی و ساده کند. در یادداشتی می‌گوید که به چه دلیل « دست از شعر گفتن نمی‌کشد » به این دلیل که شعر گفتن نگهدار پیکر تراشی من است — آن را صافی و ساده می‌کند، بی‌زنگار تأثیرات بیرونی، و بالاتر از همه، آن را از ادبیات، که تأثیرش ... پیکر تراشی را بیمار کرده، مستقل می‌کند. »

سای تو، که شاعری به سبک سنتی بود، کاکي نوموتو-نو-هیتومارو را همچون بزرگ‌ترین شاعران ژاپن می‌پرستید، و درباره‌ی زندگی و دستاورد او پنج جلد کتاب قطور نوشته است. دلایلش برای بزرگ شمردن این شاعر نامدار ژاپن باستان بر شالوده‌ی این نظریه بود که هیتومارو شاعری بود که هرچه داشت در شعرهایش گذاشت. یکی از نامه‌های موکیچی، که نخستین بار چندی پیش چاپ شد و توجه همگان را به آن جلب کرد، اعتراف‌نامه‌یی است بر عشق پرشورش به زنی جوان، در پنجاه و سه سالگی شاعر. در این نامه چنین عباراتی هست « عشق عاشق راستین با چیزی دروغین و نیرنگین نمی‌آمیزد. چرا که او هر آن چه را که در او هست در آن می‌گذارد. »

کوتارو به این طریق اصل « صافی و ساده شدن » را حفظ می‌کند، و موکیچی اصل به کار بستن تمام سعی خود را، و هر آن چه را که در وجودش هست در زندگی و فعالیت‌های هنریش می‌گذارد. آیا این یک تصادف محض است که اصول آنان هم‌داستانی کامل دارد با آموزه‌های برجسته‌ی کتاب

درسی بوشی دو که دو قرن و نیم پیش از به دنیا آمدن این دو روشنفکر جدید نوشته شده است؟

پرسش: شما بر بوشی دو به مثابه‌ی گوهر سنت اخلاقی ژاپنی، و در آن بر اخلاق وظیفه و وفاداری تأکید کردید. آیا این اخلاق وظیفه و وفاداری ناقض حق باورهای اخلاقی خصوصی یا شخصی یا وجدان نیست؟ چرا که آن اخلاق لازمه‌اش این است که فرد کاری را بکند که وظیفه‌ی او است. یا مرجع مافوق‌اش از او خواسته است، و مهم هم نیست که آن کار چیست، و اگر آن چه ضروری است نزد او خلاف اخلاق باشد امکان یک چالش اخلاقی وجود دارد.

پاسخ: حتا در بوشی دو به مثابه‌ی اصول اخلاقی فتودالی ژاپن هم از کسی اطاعت بی‌چون و چرا نمی‌خواستند. سامورایی می‌توانست در باره‌ی رفتار نادرست سرورش، به قیمت جان، به او اعتراض کند. در پاسخ این سوال ارجاع می‌دهم به نقل سخن رويس در مقاله‌ام. آن جا که می‌گوید «سامورایی وفادار ژاپنی هرگز بی‌اظهار نفس از نوع خاص خود نبوده است. او هرگز چیزی را که استبداد می‌دانست نمی‌پذیرفت.»

پرسش: شما در روشن‌گری تان بر بوشی دو تأکید کردید و از جنبه‌ی بودایی اخلاق ژاپنی چیزی نگفتید. آیین بودا مسلماً به اخلاق ژاپنی یاری کرده، نکرده؟ کدام جنبه‌ی مهم اندیشه‌ی اخلاقی و زندگی ژاپنی را می‌توان به تأثیر بودایی نسبت داد؟

پاسخ: شین تو گوهر اخلاق سستی ژاپنی است اگرچه آیین بودا هم نقش مهمی در اخلاق ژاپنی داشته است. مثلاً در بوئی دؤ. هاگا کؤره چهار عهد هست:

- ( ۱ ) در بوئی دؤ نباید از دیگران فروتر بود.
- ( ۲ ) باید به سرورمان وفادار باشیم.
- ( ۳ ) باید از والدان مان فرمان بریم.
- ( ۴ ) باید به دیگران رحمت آریم و به آنان نیکی کنیم.

خاستگاه آخرین عهد در آموزه های تان زین ئوشو ( پرستار تان زین ) بود. تان زین ئوشو هفتمین پیر دیر معبد خاندان نابه شیماء، یعنی کؤن جی، بود. بنا بر قول او پرستار باید مردی باشد پاکدامن، اما اگر بی دل و جرأت باشد نمی تواند پرستار خوبی باشد. از طرف دیگر، مرد جنگاور باید دلیر باشد، اما اگر پاکدامنی نداشته باشد نمی تواند وظایف اش را به انجام برساند. از این رو، پرستار و جنگاور باید به یکدیگر یاری کنند.

پرسش: منزلت اخلاق وظیفه و وفاداری در اخلاق معاصر ژاپنی: ( الف ) تا ۱۹۴۵ و ( ب ) از ۱۹۴۵ به بعد چیست؟

پاسخ: یکی از آشناترین نشانه های ژاپن پس از جنگ گرایش به بازبینی سنت است، از نو بررسی کردن بنیادهای باورهای کهنه، و گاهی هم سنگدلانه نابود کردن چیزی است که روزی حیاتی بوده است. این تمایل خصوصاً در حوزه ی آموزش اخلاق برجستگی دارد. همان طور که در مقاله ی من آمده،

ژاپن یک مرجعیت قدرت مند به فرمان همایونی در باب آموزش ملی برای تربیت اخلاقی مردم تا شکست فاجعه آمیز ۱۹۴۵ ضمیمه کرد. فضائل اصلی در این فرمان وفاداری به خاندان شاهی و حرمت نهادن به والدان و نیاکان بود. این فضائل را تقریباً یکسره بلافاصله بعد از پایان گرفتن جنگ نادیده گرفتند. حکومت احساس می کرد که می بایست آن شکاف اخلاقی را پر کند. در ژوئن ۱۹۶۳، آراکی ماسوئو، وزیر آموزش و پرورش وقت ژاپن، از نمایندگی مشورتی اش، به نام شورای مرکزی آموزش و پرورش، خواست که یک چنین نقشی را تدوین کند. آن وقت شورا زیرکمیته یی را در این پروژه به کار گماشت. اخیراً [۱۹۶۴] این زیرکمیته چیزی را که «پیش نویس مقدماتی» خوانده به شورا ارائه داده که به مردم ابلاغ کند. در این پیش نویس می خوانیم «ما پرچم را بر دوش کشیده سرود ملی خوانده به امپراتور احترام گذاشته ایم، به مثابه ی نمادهای ژاپن. این جدا از ژاپن محبوب ما نبود و به رسالت او احترام می گذاریم. امپراتور نماد ژاپن و وحدت مردم است. ما در این واقعیت عمیقاً در این اندیشه کنیم که ژاپن محبوب و محترم و سرزمین پدری ما با دوست داشتن و احترام نهادن به امپراتور یگانه است.»

## یادداشت‌ها

1 Furukawa Tesshi

۲. Bushidō. ← فصل بعدی.

3. Inazō Nitobe (Nitobe Inazō), *Busshidō: The Soul of Japan* (Philadelphia: The Leeds and Biddle Company, 1899; 10th ed.; New York: G. P. Putman's Sons, 1905).

4. *Hagakure*, revised by Watsuji Tetsurō and Furukawa Tesshi. 3 vols. (Tokyo: Iwanami-shōten, 1940-41).

5. *Hagakure*, revised by Watsuji Tetsurō and Furukawa Tesshi. 3 vols. (Tokyo: Iwanami-shōten, 1940-41).

6. *Bushidō to wa shinu koto to mitsuketari*

7. *Ibid.*, chap. 1.

8. kabuki

9. Chūshingura

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, chap. XI.

14. *Ibid.* chap., I.
15. *Ibid.*, chap. VIII.
16. *Ibid.*, chap. I.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, chap. II.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. *Raonkyō*, revised by Suzuki Daisetz Teitaro (Tokyo: Iwanami-shōten, 1948), p. 254.
25. *Ibid.*, p. 173
26. Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty* (New York: The Macmillan Company, 1930).
27. Inatomi Ejirō, *Nihonjin to Nihonbunka* (ژاپنی و فرهنگ ژاپنی) (Tokyo: Risōsha, 1963).
۲۸. هاگاکوره، دیباچه.
۲۹. فلسفه وفاداری، صص ۷۲-۷۳.
30. Uchimura Kañzo, *Japanische Charakterkopfe* (Stuttgart: Gundert 1098).

۳۱. feudal loyalties یا «وفاهای فئودالی»، مقصود عهدها و پیمان‌هایی است که سامورایی در درجه‌ی نخست با امیر فئودال‌اش می‌بست. م.

۳۲. فلسفه‌ی وفاداری، صص ۷۳-۷۴.

۳۳. این حقیقت را آشکارا می‌توان در زندگی ساکوما شوژان (۱۸۱۱-۱۸۶۴) دید. او نمونه‌ی از دانش‌مندانی بود که در اواخر دوره‌ی توکوگاوا مطالعات غربی داشت. ساکوما شوژان ۱۸۱۱ (کلیات آثار ساکوما شوژان)، ۴ جلد. (ناگانو: شینانو-کیویی کوکایی، ۱۹۳۴). چنان که در نمونه‌ی ساکوما شوژان می‌بینیم، تا آخر دوره‌ی توکوگاوا برای ژاپنی‌ها غیر طبیعی نبود که سوای همسر، نشانه هم داشته باشند. بر این زمینه بود که اوهارا یوگا کو، متفکر اواخر دوره‌ی توکوگاوا، چنین دستورهایی می‌دهد: «اگر مردی نمی‌تواند بچه‌دار شود، اول باید با همسرش مهربانی کند؛ بعد باید اهمیت آرمان خانواده را به او بفهماند و حتی الامکان دل‌اش را آرام نگه دارد؛ بعد باید اندک اندک او را نگران نداشتن فرزند کند؛ و سرانجام با توجه به فهم و توافق کامل او سعی کند که معشوقه‌ی پیدا کند.» اوهارا یوگا کو ۱۸۱۱ (کلیات آثار اوهارا یوگا کو) (چیبا: چیبا-کیویی کوکایی، ۱۹۴۳). ص ۲۱.

34. *Chōninbukuro* (Handbook for Merchants), revised by Iijima Tadao (Tokyo: Iwanami-shōten, 1924).

۳۵. «فرمان‌پذیران» به معنی «فرمان‌برداران»، در مقابل فرمان‌روایان، یعنی حکومت‌شدگان. م.

36. Kyōiku Chokugo





مارتین سی. کالیکات

## بُوشی دُو

بُوشی دُو در لغت به معنای «راه<sup>۱</sup> یا طریقتِ جنگاور» است. این اصطلاح در دوره‌ی ئەدو (۱۶۰۰-۱۸۶۸) در ژاپن رواج یافت و اشاره است به قانون اخلاقی طبقه‌ی سامورایی. حکومت‌گر. بُوشی دُو نه تنها روح رزمی و چیره‌دستی در کاربرد سلاح است بلکه وفاداری و سرسپردگی مطلق به مولا و امیر خود و نیز یک حس نیرومند افتخار، شخصی و سرسپردگی به وظیفه و جگرآوری در فداکردن جان خود در نبرد یا در آداب و آیین است. اگرچه شکل کمال‌یافته‌ی بُوشی دُو به صورت یک نظام اخلاقی و کیش

رزمی به طور حساب شده در قرن هفدهم و هجدهم پدید آمد اما طبقه‌ی جنگجو از زمان تأسیس شوگون‌سالاری کاماکورا به دست میناموتو نو یوری‌تومو در اواخر قرن دوازدهم به حیات سیاسی ژاپن چیرگی یافت. پیش از این زمان، یعنی از حدود قرن دهم که قدرت مرکزی امپراتور رو به فرسودگی می‌رفت، دسته‌های جنگجو از طریق پیوندهای خویشی یا بستگی‌های منطقه‌یی یا وفاداری شدید شخصی به سرکردگان‌شان در ایالات به فعالیت پرداخته بودند. از این رو برای پی‌بردن به توسعه‌ی بوشی‌دو در این قرن‌ها، درک منش موجود اخلاقی جنگجویان، خصوصاً درک سرشت رابطه‌ی میان خادمان جنگجو و مخدومان فئودال‌شان ضروری است.

#### جامعه‌ی آغازین جنگجویان و بوشی‌دو

در گاه‌نگاره‌ها و داستان‌های پهلوانی (گونکی مونو)<sup>۲</sup> و سپاهی‌گری قرون وسطایی چون هوگن مونوگاتاری،<sup>۳</sup> و آزو ما کا گامی<sup>۴</sup> و تای‌چی کی<sup>۵</sup> که ستاینده‌ی پهلوانی‌های جنگاوران قرون وسطاند عباراتی چون «آداب کمان‌وران»<sup>۶</sup> و «آداب جنگاوران شرقی»<sup>۷</sup> می‌یابیم. این عبارات آشکارا میان دو گونه آداب و هنر فرق می‌گذارد، یکی آداب آن دسته‌های جنگاور که بخصوص از ناحیه‌ی کان‌تو در شرق ژاپن بودند، و دیگری «آداب نجبای درباری»<sup>۸</sup>، و دسته‌های جنگجویان «باختری»، مانند دودمان تای‌را، که در تارهای جامعه‌ی فرهیخته‌ی کیو تو گرفتار شده بودند و این خود به زیان روح رزمی آنان بود. در قانون‌نامه‌های (کا کون)<sup>۹</sup> خانگی یا داخلی، دسته‌های جنگاور قرون وسطا، معیارهای اخلاقی متمایزی برای سامورایی‌ها آمده که در آن بر وفاداری

مطلق و نیز آرزوی تا پای جان جنگیدن در میدان نبرد در راه مولا و مخدوم تأکید می شود. اما اگر این گزارش ها را توصیفات کلامی کردار یا اخلاق واقعی عام سپاهیان قرون وسطایی بگیریم خالی از خطر نیست. سرشت این گونکی مونوها گرایش به این سو دارد که به پهلوانی ها و دلیری ها شکل آرمانی بدهد. کاکون ها را مکرراً رهبران جنگ آزموده ی پیر نوشته اند خصوصاً به این قصد که جانشینان برگزیده ی خود را در چند و چون حفظ اقتدار و گرفتن بهترین بهره از پیروان شان راهنمایی کنند.

پیداست که کلید فهم اخلاق جنگجویی ژاپنی را در دوره ی پیش از نه دو می توان در فهم شبکه ی امیر-مخدوم قرون وسطایی یافت، که دربرگیرنده ی عنایت امیر است و خدمت خادم [سامورایی]. از این رابطه ی خادم و مخدوم چند تعبیر مختلف وجود دارد. واتسوجی تسورو<sup>۱۰</sup> تاریخ نگار استدلال می کند که هسته ی رابطه ی امیر-زمین دار [اقطاع دار] قرون وسطایی یک رابطه ی «از خود گذشتگی کلی و بی قید و شرط- پیرو بود از امیرش». در مقابل این دیدگاه ایدآلیستی، دیدگاه ایه ناگا سابورو<sup>۱۱</sup> (متولد ۱۹۱۳) را داریم که استدلال می کند این پیوند اساساً یک رابطه ی اقتصادی و قراردادی بود: وفاداری پیرو فقط تا زمانی برقرار بود که الطاف امیر برقرار باشد. میان این دو نظر افراطی نظر کاوایی ماساهارو<sup>۱۲</sup> (متولد ۱۹۱۴) هست مبنی بر این پیشنهاد که چنین تعبیرهای ایدآلیستی و مادی کلی تر از آن است که پیچیدگی های تاریخ تقریباً پانصد ساله ی سپاهی گری را توضیح دهد. تعبیر انعطاف پذیرتر او این است که برخی از سپاهیان تقریباً بی هیچ قید و شرطی سرسپرده ی مخدومان خود بودند حال آن که دیگران تقریباً رابطه شان بیش تر

قراردادی بود، و استحکام این پیوند در اوضاع و احوال مرسوم شخصی و محلی و تاریخی متفاوت است. بنا بر این نظر سپاهیان وابسته، خدمت و وفاداری شان را مطابق اخلاق سخت گیر سپاهیان و با اندک توجه به چشم داشت های مادی ارائه می دادند، حال آن که سپاهانی که مستقل تر بودند وفاداری شان را یا به برنده ی مزایده عرضه می کردند یا به طور دلخواه به آن طرف معامله که پول بیش تری می داد. پس، با توجه به پیش از دوره ی ثدو می توان پیشنهاد کرد که اگرچه یک اخلاق متمایز بوشی بر اساس یک وفاداری مطلق در حال شکل گرفتن بود اما بسیاری از سپاهیان فقط اطاعت مشروط شان را به مخدومان اسمی شان عرضه می کردند، و به این رابطه از زاویه ی شرط های آن شبه پیمان توجه داشتند و قویاً منافع شخصی خود را دنبال می کردند. بی ثباتی الگوهای وفاداری بوشی هم علت و هم معلول پدیده ی « سرنگونی فرادستان به دست فرودستان » (گه کوکوجو)<sup>۱۳</sup> بود، که یک سیمای برجسته ی ژاپن قرون وسطا بود.

#### انتقال به بوشی دژ توکوگاوا

شاید آشکارترین تجلی ادبی روح جنگاوری یا سپاهی گری در دوره ی انتقالی جنگ و اتحاد به رهبری توپوتومی هیده یوشی<sup>۱۴</sup> و توکوگاوا ایه یاسو<sup>۱۵</sup> در اواخر قرن شانزدهم به دست میاموتو موساشی<sup>۱۶</sup> در کتابش گودین نو شو<sup>۱۷</sup> (در حدود ۱۶۴۳)<sup>۱۸</sup> فراهم آمد. او استاد شمشیرزنی و دژین<sup>۱۹</sup> (سامورایی بی مخدوم) و سرسپرده ی ذن و نقاش بود. این رساله یی است در باب استراتژی و هنر جنگ، جنگی است ماندگار برای سپاهیان در

یک عصر آشفته. این اثر با وصف روشنی از مفهوم وجودی بوئی آغاز می شود: «بارها گفته اند که طریقت سپاهی مشتمل است بر قبول ثابت قدم مرگ. اما این هنر منحصر به سپاهیان نیست، چه رهروان و زنان و دهقانان نیز می توانند دلیرانه و از روی حس وظیفه و یا شرم با مرگ رویارو شوند. فرق راستین بوئی در به کار بردن استراتژی نظامی است در غلبه بر مردان دیگر، خواه در نبرد تن به تن باشد و خواه در رویارویی گروهی، و بدین سان برای خود و مولایش کسب افتخار می کند.»

اما حتا در دوره ی خود میاموتو موساشی هم شدیداً داشت از استقلال و ماجراجویی نظامی کم می شد چون هیده یوشی، ایه یاسو، و دای میوهای<sup>۲۰</sup> اقماری آنان و حکام ولایات سیاست هایی آورده بودند مبنی بر خلع سلاح روستاییان و جدا کردن سپاهیان از زمین و نشانیدن آنها در آرگ ها که اکثرشان آن جا با جیره ی برنج شان شده بودند وظیفه خوار. سامورایی ها که از نظارت مستقیم بر زمین و کشاورزی بریده شده بودند، و در عصر بالا رفتن قیمت ها به جیره های ثابت تنزل پیدا کرده بودند، و با فرصت های پیشرفت که از راه جنگ به دست می آمد، که این هم با سیاست انزوای ملی<sup>۲۱</sup> و صلح توکوگاوا محدود می شد، برای بقای شان روز به روز بیش از پیش به شوگون سالاری یا به حکومت های ولایتی آنان وابسته می شدند. در نتیجه بیش از عصر پیشین جنگ ها مستعد فشارهایی برای ابراز وفاداری یکجانبه بودند. سامورایی ها که در طی صلح طولانی توکوگاوا در بالاترین رده ی سلسله مراتب بودند، به تدریج از مردان جنگ آزموده تبدیل می شدند به نخبگان حکومت گر، که بیش تر وقت شان یا به رتق و فتق امور املاک شان می گذشت، یا به اسباب

تشریفاتی ملازمت متناوب سالانه (سان کین کو تایی) <sup>۲۲</sup> در پای تخت شوگوونی  
 نه دو (توکیو کنونی). با آن که نماد برتری سامورایی بستن دو شمشیر بود،  
 نقش تازه‌ی آنان به عنوان سپاهی-فرمان‌روا در قیاس آگاهانه‌ی با نخبگان  
 حکومت‌گر چینی، یعنی شی، تقویت و تعریف می‌شد، و این را رژیم  
 توکوگاوا از آموزه‌ی نوکنفوسیوسی و یکی شمردن فضائل فتودالی با فضائل  
 چینی پذیرفته بود.

بوشی‌دو، به عنوان نظام اخلاقی و کیش جنگاوری طبقه‌ی «رام»  
 سامورایی، بیش‌تر در اقلیم نسبتاً ثابت اجتماعی و عقلی ژاپن عصر توکوگاوا  
 به بار نشست تا در زد و خورد عصر جنگ‌ها. چندان تعجب‌آور نیست که  
 هم‌سوی با منش دوگانه‌ی سامورایی دوره‌ی نه دو، بوشی‌دو هم منش دوگانه‌یی  
 از خود نشان دهد. سنت آرمانی‌شده‌ی قرون وسطایی وفاداری مطلق و میل به  
 مردن در راه مخدوم همچنان برقرار بود، اما حالا از اخلاق کنفوسیوسی پربار  
 بود. شیواترین تجلی سنت بنیادی بومی در اثر کلاسیک بوشی‌دو به نام  
 هاگاکوره <sup>۲۳</sup> (۱۷۱۶) نمودار شد، که تفکرات یاماموتو تسونه‌تومو <sup>۲۴</sup> است  
 که یک سامورایی از ولایت ساگا (استان کنونی ساگا) بود. تسونه‌تومو  
 افسوس می‌خورد که چرا در آرزوی‌اش برای سپوکو <sup>۲۵</sup> یا خودکشی  
 (هاراکیری) در مرگ سرورش ناکام ماند، که این رسمی بود معروف به  
 جون‌شی. <sup>۲۶</sup> از این رو از توکوگاوا دل‌سرد شده بود، چرا که در پی نظم  
 اجتماعی آن را غیر قانونی دانسته بود. بُن‌مایه‌ی اصلی هاگاکوره در این جمله  
 خلاصه شده است: «بوشی‌دو طریقت مردن است.» این زیبا کردن مرگ  
 فداکارانه—خواه «مرگ در زندگی» در راه خدمت دور از خودپرستی به

مخدوم باشد و خواه سېۋكۇ يا آيين مرگ تن به طريق شكم درى — كه به عنوان تجلى نهايى مردانگى جلوه مى كند — خيلى دور از آن ميل به اظهار نفس و پروزي است كه در گورين نو شوۋ مۇساشى بيان شده است. بنا بر هاگا كۇره، آرمان سامۇرايى و جوهر بۇشىدۇ در خدمت فداكارانه يا از خودگذشتگى تجلى مى كند: «چون به خدمت مخدوم در آيد بايد كه او را بى هيچ پرواى نفس خويش خدمت كند. خود اگر او را از در رانده باشند يا فرموده باشندش به سېۋكۇ، بايد كه آن را خدمتى به خداوندگار خويش شمرد و بايد، در هر جا كه هست، از دل نگران سرنوشت سراى مولاي خويش باشد. چنين بايد باشد روح بنيادين سامۇرايى نابه شيما [ى ولايت ساگا]. تا آن جا كه من دانم، هرگز خيال بوداگى به سر نداشتم، كه سزاوار آن نيستم، اما به تمامى آماده ام كه هفت بار چون سامۇرايى نابه شيما زاده شوم تا روزبهى اين ولايت را به كار آيم.»

سنت كنفۇسيۇسى شده ي بۇشىدۇ را تاريخ نگارانى چون ناراموتو تاتسۇيا<sup>۲۷</sup> (متولد ۱۹۱۳) و ساگارا تورۇ<sup>۲۸</sup> (متولد ۱۹۲۱)، شىدۇ<sup>۲۹</sup> يا طريقت شى، دانسته اند. اين معنا نخستين بار در نوشته هاى ياماگا سوكو،<sup>۳۰</sup> دانش مند سامۇرايى و استراتژيست نظامى، مشروحاً بيان شد. او بر اين تأكيد مى كرد كه سامۇرايى، براى توجيه وجودش در جامعه ي توكوگاواكه در آن نه مى بايست مى جنگيد و نه در توليد سهمى داشته باشد، يك وظيفه پيش رو داشت كه خود را وقف رهبرى اخلاقى و سياسى جامعه كند. آنان مى بايست هم هواخواه هنرهاى غير نظامى و هم نظامى باشند كه هر دو فضائل كنفۇسيۇسى و فئودالى را مجسم مى كنند و در عمل، طريقت هنر اخلاقى را در



اعمال حکومت تحقق می‌بخشند: «پیشه‌ی سامورایی تفکر به منزلت خود در جامعه است، به جا آوردن خدمت وفادارانه به مخدوم خویش است اگر دارد، و عمق بخشیدن به وفاداری خویش است به بند و پیوندهای اش با دوستان، و با ملاحظه‌ی بجای مقام خویش است، و بیش از همه، وقف خویش است به وظیفه‌اش. اما انسان در زندگی خواه ناخواه درگیر تعهدات میان پدر و فرزند، برادر بزرگ‌تر و کوچک‌تر، و شوهر و همسر می‌شود. اگرچه این‌ها تعهدات بنیادی همه در روی زمین است، اما کشاورز و صنعت‌گر و بازرگان از پیشه‌ی خود فراغت‌ی ندارند، از این رو نمی‌توانند همیشه همداستان با آن تعهدات عمل کنند و طریقت را به‌طور کامل نشان دهند. سامورایی از پیشه‌ی کشاورز و صنعت‌گر و بازرگان چشم می‌پوشد و خود را محدود می‌کند به عمل به این طریقت.»<sup>۳۱</sup>

این بوشی‌دو، که آمیزه‌ی بومی و کنفوسیوسی است، به بسیاری از رفتار اخلاقی و پژوهش عقلی طبقه‌ی سامورایی در دوره‌ی ثدو نظم بخشید. آرمان‌های بوشی‌دو در مدرسه‌های ولایتی و مدارس شمشیرزنی و نیز در بسیاری از نوشته‌های آن عصر پراکنده شد. بوشی‌دو، چهل و هفت خادم پیشین آسانو ناگانوری<sup>۳۲</sup> را به گرفتن انتقام سرور مرده و خوارشده‌شان برانگیخت. هم‌چنین به مناظره‌ی در باب اقتدار فتودالی در برابر وفاداری که به دنبال این واقعه آمد، شکل بخشید و در رأی شوگون‌سالاری مبنی بر فرمان سپوکو برای این رونین‌ها مؤثر بود. بوشی‌دو در میانه‌ی قرن نوزدهم خمیرمایه‌ی بود برای اقدام نظامی سامورایی‌های جوان از ولایات ساتسوما<sup>۳۳</sup> (استان کاگوшіمای<sup>۳۴</sup> کنونی) و چوشو<sup>۳۵</sup> (استان یاماگوچی<sup>۳۶</sup>

کنونی ( که با شعار «به امپراتور حرمت نهید، بیگانه گان را بیرون برانید» بسیج شدند تا با اقتدار توکو گاوا به چالش برخیزند که این در بازگشت می جی<sup>۳۷</sup> ( ۱۸۶۸ ) به اوج رسید. تأکید بر اقدام، اخلاص انگیزه، خدمت وفاداران، و رهبری سیاسی و عقلی که ذاتی بوشی دؤ است در روشن گری این نکته یاری می کند که چرا طبقه ی سامورایی توانست به عنوان یک نیروی محرک نهضت بازگشت خدمت کند، و سپس به تخریب نظام فئودالی، که خود در رأس آن بود، گام بردارد و سرانجام هم یک نقش مؤثر در مدرن کردن ژاپن بر عهده داشته باشد.

#### میراث بوشی دؤ

گرچه بازگشت می جی و برچیدن ساختار فئودالی توکو گاوا الغای طبقه ی سامورایی را در بر داشت، اما این به معنای پایان بوشی دؤ به عنوان یک نیروی عاطفی وادارنده نیست. بوشی دؤ موقتاً در آغاز مدرن شدن و غربی شدن جوش و خروش می جی فرو رفت. اما از میانه ی دهه ی ۱۸۸۰، و خصوصاً پس از جنگ چین و ژاپن ( ۱۸۹۴-۹۵ ) به عنوان یک آونگ فرهنگی در یک جهت آشکارتر ملی گرا به تاب خوردن آغاز کرد. برای نمونه اینواوئه تسوجیرو<sup>۳۸</sup> فیلسوف در پی آن بود که با برابر دانستن بوشی دؤ با میهن پرستی و سرسپردگی به امپراتور آن را در خدمت دولت می جی قرار دهد. اوچی مورا کانزو<sup>۳۹</sup> مسیحی پر شور، بوشی دؤ را با وفاداری به مسیح یکی دانست: « من در میان فرزندان که نسب سامورایی دارند کم ترین ام، و در میان مریدان سرور ما عیسا مسیح یکی از کم ترین ام، اما من که در هر دو این قابلیت ها یکی از کم ترین ام،

آن ساموئرای که در خود کنونی من ساکن است از این که نادیده گرفته شود یا ناچیز شمرده شود رنج نخواهد برد. درست آن چه مرا به مثابه‌ی پسر یک ساموئرای سزاست احترام به خود و استقلال است. سزاست که من به مثابه‌ی پسر یک ساموئرای از هرگونه دغا و دغل و نامردی بیزار باشم. قانون بوشی دؤ کم از شریعت مسیحیت نیست که به ما می‌گوید: «عشق به زر ریشه‌ی هر شرّی است.»<sup>۴۰</sup> در کتاب بوشی دؤ: روح ژاپن، که اولین بار در سال ۱۹۰۰ به انگلیسی چاپ شد، نیتوبه اینازو، دانش‌مند و مربی ژاپنی که مسیحی نیز بود، بوشی دؤ را جدا از افراطی‌ترین جلوه‌های نظامی‌گرا، یعنی ضد نوگرایی و ضد مسیحی آن، عرضه کرد به صورت رسانه‌یی که هر آن چه را که در سنت ژاپنی ستوده‌ترین است برای خواننده‌گان غربی تعریف می‌کند، یعنی فضائی چون ادب، سخاوت، شرف، وفاداری، و خویشن‌داری. استدلال نیتوبه این بود که نفوذ بوشی دؤ، که او مدعی بود از طبقه‌ی سپاهی گسترش یافته و تمام جامعه‌ی ژاپنی را سرشار کرده، هنوز در طاقت تن، شکیبایی، و دلیری ژاپنی‌ها زنده است. شاید تا حدی زیر تأثیر جان دوباره‌ی بوشی دؤ بود که ژنرال نوگی ماره‌سو که،<sup>۴۱</sup> قهرمان جنگ روس و ژاپن (۱۹۰۴-۵)، چون شنید که امپراتور در گذشته است در ۱۹۱۲ در نهایت وفاداری دست به سبّوکوزد.

بوشی دؤ نیتوبه تأثیرگذار بود. این کتاب را بیگانه‌گان پس از جنگ روس و ژاپن به طور گسترده‌یی می‌خواندند چرا که در تعجب بودند که چه گونه ژاپن کوچک امپراتوری تزاری روس را به زانو در آورده است. جنبه‌های رزمی‌تر بوشی دؤ بار دیگر در دهه‌ی نظامی‌گرای ۱۹۳۰ رواج یافت. و بسیاری از نظامیان جوان ژاپنی در راه به جبهه، هاگاکوره یا بوشی دؤ نیتوبه را

مى خواندند. روث پىندىكت<sup>۴۲</sup> در تلاش اش به توضيح روان شناسى ژاپنى ها به غربى ها در كتاب گل داوودى و شمشير ( ۱۹۴۶ ) سخت با بن مايهى نيتوبه همراه است.

پس از جنگ جهانى دوم، بۇشىدۇ دوباره از چشم ها افتاد. منتقدان بيگانه مثل لرد راسل ليورپول در آسواران. بۇشىدۇ<sup>۴۳</sup> ( ۱۹۵۸ ) بۇشىدۇ را عرضه - كندهى تمام چيزهاى مى دانست كه در رفتار هنگام جنگ ژاپنى ها پست و بى ارزش بود. اغلب ژاپنى ها نپذيرفتند كه بۇشىدۇ بخشى از تجهيز ايده ئولوژيك ميليتاريست هاى پيش از جنگ بود كه ژاپن را به شكست و خوارى كشاندند، و نيز نپذيرفتند كه بۇشىدۇ با جامعهى دموكراتيك بعد از جنگ ناسازگار است.

آن ژاپنى كه در پى آن بود بۇشىدۇ را در جامعهى ژاپنى بعد از جنگ به گذشته اش بازگرداند ميشيما يوكيو.<sup>۴۴</sup> داستان نويس بود. براى ميشيما، بۇشىدۇ لُب و جوهر بسيارى از آن چه را كه مشخصاً ژاپنى بود بيان مى كرد، و وسيله تامين بازگشت به غرور ملي و ستردن تباهى جامعهى جديد ژاپنى از راه يك « بازسازى امپراتورى ژاپن » ( هوكوكو نپون )<sup>۴۵</sup> بود. ميشيما مجذوب هاكاكوره و مفتون شمشير و آيين مرگ بود. هاكاكوره نيومون<sup>۴۶</sup> را نوشت.<sup>۴۷</sup> در داستان کوتاه يوكوكو<sup>۴۸</sup> و آثار بعدى به سوكوكو شكوه بخشيد. ميشيما شكل سينمايى يوكوكو را كارگردانى كرد و خودش هم در آن نقش قهرمان فيلم را بازى كرد كه ستوان ارتش است و بعد از يك كودتاي نافرجام شكم درى مى كند. اين ها براى ميشيما بازى هاى تمرينى مرگ او بودند. در بيست و پنجم نوامبر ۱۹۷۰ ميشيما و چهار تن از چريك هاى خصوصى ( تاته نو كايى )<sup>۴۹</sup>

او به دفتر فرمانده نیروهای دفاع از خود در توکیو هجوم بردند. پس از آن که ژنرال را گروگان گرفتند، میشیما از همه‌ی اعضای نیروهای دفاع از خود خواست که در یک اقدام نظامی به او بپیوندند. وقتی که فراخوان او نادیده گرفته شد، که انتظارش را داشت، او و ستوان‌اش، موریتا ماساکاتسو،<sup>۵۰</sup> (۱۹۴۵-۷۰) به شیوه‌ی بوشی‌دو خودکشی کردند. هیچ جنگ‌جوی فتودال نمی‌توانست دردناک‌تر از میشیما، و یا با آن‌همه توجه به ریزه‌کاری آداب مرگ، خود را بکشد....<sup>۵۱</sup>

## یادداشت‌ها

1. dō
2. *gunkimono*
3. *Hōgen Monogatari*
4. *Azuma Kagami*
5. *Taiheiki*
6. *yumiya toru mi no narai*
7. *Bandō musha no narai*
8. *kuge no narai*
9. *kakun*
10. Watsuji Tetsurō
11. Ienaga Saburō
12. Kawai Masaharu
13. *gekokujō*
14. Toyotomi Hideyoshi
15. Tokugawa Ieyasu
16. Miamoto Musashi
17. *Gorin no sho*

19. rōnin
20. daimyō
21. National Seclusion
22. sankin kōtai
23. *Hagakure*
24. Yamamoto Tsunetomo
25. Seppuku
26. Junshi
27. Naramoto Tatsuya
28. Sagara Tōru
29. Shidō
30. Yamaga Sokō
31. ترجمه از سرچشمه‌های سنت ژاپنی به ویراستاری ریوساکو تسونودا، و. تئودور دوباری و دانلد کین، (نیو یورک: چاپ دانشگاه کولومبیا، ۱۹۵۸) ج. ۱ ص. ۳۹۰.
32. Asano Naganori
33. Satsuma
34. Kagoshima
35. Choshū
36. Yamaguchi
37. Meiji Restoration
38. Inoue Tetsujirō

39. Uchimura Kanzō

۴۰. نقل از برگردان فوروکاوا تیشی در مقاله‌ی «فرد در اخلاق ژاپنی» در همین کتاب.

41. Nogi Maresuke

42. Benedict, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword* (1946).

43. Liverpool, Lord Russell *The Knights of Bushidō* (1958).

44. Mishima Yukio

45. *hōkoku Nippon*

46. *Hagakure Nyūmon*

۴۷. ۱۹۶۷؛ ترجمه: در باره‌ی هاگا کوره، ۱۹۷۷.

۴۸. *Yūkoku* ۱۹۶۱؛ ترجمه: میهن پرستی، ۱۹۶۶.

49. Tate no kai

50. Morita Masakatsu

۵۱. مدخل Bushidō از Kodansha Encyclopedia of Japan.





کؤساکا ماساآکی

## پایگاه و نقش فرد در جامعه‌ی ژاپنی

### ۱. مقدمه

پیش از آن شروع کنم به بررسی این مسأله، لازم می‌دانم روش‌ام را روشن کنم. اول آن که می‌خواهم مسأله‌ی پایگاه فرد در ژاپن را نه از دیدگاه جامعه‌شناختی بل که از نظر تاریخی، یا دقیق‌تر بگویم، از دید موضع‌شناختی (توپوگرافیک)<sup>۱</sup> بررسی کنم.

دوم آن که می‌خواهم چارچوب ارجاع مطالعهِ پایگاه فرد را شرح دهم. بررسی مشروح این نکته ناممکن است اما می‌توان آن را در پرسش‌ها و پاسخ‌های پایان مقاله گنجانند.

سوم آن که من تاریخ فرهنگ و جامعه‌ی ژاپن را به چهار دوره تقسیم می‌کنم. مشخصه‌ی که از نظر موضع شناختی در تمام این چهار دوره تسری دارد زیبایی‌گرایی یا استتیک‌گرایی<sup>۲</sup> است. هنگام بررسی مناسبات میان افراد و گروه نباید از این زیبایی‌گرایی غافل ماند، زیرا که نقطه‌ی قوت و ضعف منش ژاپنی در همین زیبایی‌گرایی آن نهفته است.

## ۲. عصر فرهنگ زیبایی‌شناختی (۷۰-۱۲۰۰)

زیبایی‌گرایی، که هسته‌ی جان ژاپنی را می‌سازد، در دوره‌ی اول شکل روشنی به خود گرفت. از این رو، من این دوره را عصر فرهنگ زیبایی‌شناختی می‌خوانم. اما معنای واقعی این عصر چه بود؟ از دو راه می‌توان به این پرسش پاسخ داد. اول می‌خواهم آن را از راه داستان‌های افسانه‌یی. دربار مشخص کنم و دوم از راه فعالیت‌های نویسندگان زن [این دوره].

دوره‌ی اول، که کمابیش پانصد سال را در برمی‌گیرد، با عصر امپراتوریس سوئی کو آغاز شد، که شاهزاده شو تو کو تائو شی (۵۷۴-۶۲۲)،<sup>۳</sup> که شاهزاده‌ی نایب‌السلطنه بود، بدان شکوه بسیار بخشید. بسیاری از گزارش‌هایی که به دستاوردهای شاهزاده شو تو کو می‌پردازند کمابیش از مقوله‌ی افسانه‌اند. اما این گزارش‌ها، هرچند افسانه‌وار، یا به این علت که افسانه‌اند، آن گونه از فرمانروا را نشان می‌دهند که ژاپنی‌ها از روزگار کهن او را فرمانروای آرمانی دانسته‌اند. برعکس، توقعات مردم تعیین‌کننده‌ی مشخصات امپراتور بود.

یکی از داستان‌ها مشهور این است که شاهزاده شو تو کو می توانست در آن واحد به دادخواست چند تن گوش دهد. و فرزانه و دادگر نیز بود. شاید یادآوری این نکته خالی از فایده نباشد که اصل بنیادی سیاست او روح هماهنگی بود. [جمله‌ی] «هماهنگی ستوده‌ترین است» اصل بنیادی قانون اساسی هفده ماده‌یی مشهور بود، که به این شاهزاده منسوب است. آرمان‌اش نه سیاست قدرت که سیاست اخلاق بود (در این نکته او زیر تأثیر آیین کنفوسیوس بود).

یکی از مواد این قانون می‌گوید: «سه گوهر را بسی گرامی دارید.» و مراد از سه گوهر همان بودا و آیین و انجمن رهروان است. همین روح در سخنان امپراتور شو مو،<sup>۴</sup> که به ساختن (معبد) تودای جی<sup>۵</sup> فرمان داد، متجلی است. او می‌گفت «ما خادمان سه گوهریم.»<sup>۶</sup>

حتا ویران‌گرترین تاریخ‌نگاری که به تمام واقعیت‌های تاریخی درباره‌ی شاهزاده شو تو کو شک روا می‌دارد، سخنان و کتیبه‌یی را می‌پذیرد که می‌گوید «جهان، پندار است: تنها بودا حقیقت است.»<sup>۷</sup> می‌گویند که او این را به افتخار همسرش تاجی‌بانا-نو-ایراتسومه نوشته است. این جمله مبین نظر او در باره‌ی زندگی است.

شاهزاده شو تو کو می‌گفت: «سه گوهر را بسی گرامی دارید» و امپراتور شو مو می‌گفت «ما خادمان سه گوهریم.» آنان خود را وقف هستی والایی کرده بودند که خود را فقط خادمان آن می‌دانستند.

با مرور تاریخ ژاپن می‌بینیم که خیلی از امپراتوران در خوش‌نویسی یا در قالب شعری تان‌کا (شعر کوتاه) استاد بودند. اینان حامیان فرهنگ بودند و

در عین حال لازم بود که خود نیز بسیار فرهیخته باشند. حتا امروزه هم جشن شعر سال نو و سخن رانی های سال نو برگزار می شود. جشن اولی آیینی است که در آن تان کای امپراتور و امپراتوریس و شاهزادگان و شاهدختان را در ملأ عام می خوانند، همراه با آن هم تان کاهایی که از شعر مردم انتخاب شده و مناسب آن وضع و حال است. سخن رانی های سال نو، که موضوعات وسیعی را شامل می شود، از تاریخ و سیاست و ادبیات گرفته تا جدیدترین تحولات علوم طبیعی، از سوی دانشمندان برجسته ایراد می شود و خانواده ی سلطنتی نیز در آن ها شرکت می کنند.

از نظر تاریخی، قدرت واقعی سیاست در دست امپراتور نبود، بل که مدتی در دست اشراف و نجبا بود و بعد هم در یک دوره ی طولانی تری در دست طبقه ی سامورایی بود. وقتی که امپراتور سعی می کرد قدرت سیاسی را باز یابد، گاهی حوادث ناگواری روی می داد. نقش امپراتور در اصل بزرگ داشتن خدایان بود. به بیان دیگر، او بیش تر رمزی یا نمادین بود تا سیاسی. از این جا روشن می شود که امپراتور سلطان مطلق نبود که ضد مردمان باشد. توجه داشته باشید که تکالیف امپراتور اساساً آیینی و تشریفاتی بود، در حالی که نجبای دربار و شوگون سالاری فرمانروایان واقعی بودند.

به طور معترضه بگویم که نظام برده داری در معنای کامل این کلمه در ژاپن وجود نداشت. ژاپنی ها نمی دانستند چه گونه بر نژادهای دیگر غلبه کنند که آن ها را برده ی خود سازند.

تا کنون سخن از خاندان امپراتوری در دوره یی بود که آن را عصر فرهنگ زیبایی شناختی می خوانم. اکنون به فعالیت های ادبی زنان در این دوره می پردازم.

دو کتاب بسیار کهن هست که حتا امروزه هم در میان ژاپنی‌ها مشهور است. یکی مان‌یوشو<sup>۸</sup> یا جُنْگ ده هزار برگ و دیگری گِن جی مونوگاتاری<sup>۹</sup> یا داستان گِن جی. اولی جُنْگی است حاوی شعرها و تان‌کاهایی که شمارشان به بیش از چهار هزار و پانصد می‌رسد. این جُنْگ بیست جلدی مجموعه‌یی از آثار سال‌های بسیار است، شاید بیش از سیصد سال، که دوره‌ی اصلی آن از قرن‌های هفتم و هشتم است. آخرین شعری که تاریخ دارد در ۷۵۹ سروده شده است. این جُنْگ حاوی برخی از کهن‌ترین شعرها است که تاریخ دقیقی برای آن‌ها نمی‌توان تعیین کرد.

اکنون از دیدگاه جامعه‌شناختی می‌توان پرسید که مشخصات این مجموعه چیست؟ اولین ویژگی‌اش ناهمخوانی شدید زمینه‌ی اجتماعی سرایندگان شعرها است. هم شعرهایی از امپراتورها و امپراتوریس‌ها و نجبای درباری در آن هست و هم شعرهایی از ساکی‌موری‌ها؛<sup>۱۰</sup> این‌ها سربازانی بودند که برای دفاع از ناحیه‌ی کیوشو<sup>۱۱</sup> فراخوانده شده بودند، همراه با فراقی‌هایی از همسران اینان که شرح غم فراق شوهران است. شعرهایی از شاعران حرفه‌یی هم در آن هست، مثل کاکی‌نوموتو-نو-هیتومارو (قرن هفتم) و یامابه-نو-آکاهیتو (قرن هشتم)، که حتا امروزه هم به عنوان شاعران نمونه مورد احترام‌اند. شعرهایی از گمنامان نیز در آن هست. آزو ماؤتا،<sup>۱۲</sup> شعرهایی است از مردم ناحیه‌ی کانتو؛ این خطه در آن روزها هنوز متمدن نشده بود. در این مجموعه شعرهای عامیانه‌ی دیگری نیز هست. تنوع شاعران محصول یک اصل بسیار دمکراتیک ویرایش بود، و از این نیز روشن می‌شود که جامعه‌ی ژاپن در آن روزها به طبقات دقیقاً جدا از هم طبقه‌بندی نشده بود.

دومین ویژگی، پایگاه زنان است. در این جُنگ شعرهای فراوانی از زنان هست، که تعدادش باید یک چهارم یا یک پنجم کل مجموعه باشد. این چیزی است کمیاب و در تمام جهان لنگه ندارد. شکل ازدواج در آن روزها چنان بود که شوهر آینده برای دیدن همسر آینده اش به خانه‌ی او می رفت. این شکل به پدید آمدن شعرهای عاشقانه (سومون-نو-اوتا)<sup>۱۳</sup> کمک کرد، در این شعرها پایگاه زنان ابداً<sup>۱۴</sup> پایین تر از پایگاه مردان نیست.

در میان این شاعران بانویی بود زیبا و باقریحه به نام نو کادا-نو توکیمی<sup>۱۴</sup> که دو امپراتور دلباخته‌ی او بودند. در این مجموعه برخی از شعرهای ظریف و پرشور چنین زنانی بالاترین مقام را دارد. در عصر مان یو (قرن‌های هشتم و نهم) زنان تاحد زیادی از فرهنگ ژاپنی حمایت می کردند. آنان برده‌ی جنس دیگر نبودند.

اما در عصر گِن جی مونوگاتاری بود که فعالیت‌های زنان در قلم‌رو فرهنگی به اوج‌اش رسید. زنان بیش از مردان نقش رهبری داشتند. و بی تردید زنی که نماینده‌ی این گرایش بود مورا ساکی شیکی بو<sup>۱۵</sup> (قرن دهم و یازدهم) بود، که شاهکار این دوره، یعنی گِن جی مونوگاتاری، کار او بود. از زنان نویسنده‌ی دیگر می توان از سی شو ناگون | یا سی شو ناگون |<sup>۱۶</sup> (قرن یازدهم)، نویسنده‌ی بالین نامه‌ها،<sup>۱۷</sup> آکاسومه ثمون<sup>۱۸</sup> (قرن یازدهم)، میچی تسونه-نو-هاها،<sup>۱۹</sup> یا مادر-میچی تسونه، (قرن دهم)، و مانند این‌ها. تعداد زنان نویسنده بسیار زیاد بود و ژانر (نوع، سبک) نوی در ادبیات به نام ادبیات یادداشت‌های روزانه<sup>۲۰</sup> پدید آوردند. اینان با آثارشان به ادبیات این عصر رنگ و غنا بخشیدند. بسیاری از اینان درباری بودند. پس، از یاد نبریم که

روزی در ژاپن نوعی فرهنگ وجود داشت که شاید بتوان آن را فرهنگ زنان دانست.

### ۳. عصر فرهنگ دینی ( ۱۲۰۰-۱۶۰۰ )

چنان که پیش از این گفته شد، در عصر فرهنگ زیبایی شناختی، امپراتور هرگز سلطان مستبد قدر قدرت مطلق نبود، بل که در مرکز فعالیت های فرهنگی بود، و زنان هم برده ی مردان نبودند بل که فرهیختگانی بودند دارای شخصیت های درخشان.

این واقعیت ها بسیار مخالف آن الگوهای فرهنگ ژاپنی است که خانم روث بندیکت [ در کتاب گل داوودی و شمشیر ] وصف می کند.<sup>۲۱</sup> او می گوید که فرهنگ ژاپنی، فرهنگ شرم است نه فرهنگ گناه، و نیز می گوید ژاپنی ها نه وجدان داشتند نه آگاهی از گناه. درست است؟ گمان نکنم. شواهد خوبی علیه تعبیر او در دوره ی دوم، در عصر فرهنگ دینی، به دست داده می شود.

این دوره ی دوم وقتی شروع شد که میناموتو یوری تومو باب باکو<sup>۲۲</sup> ( ۱۱۹۲ میلادی ) را گشود. باکو<sup>۲۲</sup> حکومت فدرال [ فئودالی ] بود که در قرن دوازدهم در کاماکورا بنیاد نهاده شد و تا قرن هفدهم ادامه یافت، یعنی تا زمانی که پایه ی حکومت توکوگاوا ( ۱۶۱۵-۱۸۶۷ ) در تئودو محکم شد. مشخصات این دوره را بهتر از همه می توان با بررسی وضع رهروان برجسته ی بودایی و طبقه ی سامورایی وصف کرد. در این عصر اینان حاملان فرهنگ<sup>۲۳</sup> بودند.

آن فرقه ی آیین بودا که بیش ترین تعداد پیروان را در ژاپن دارد فرقه ی



جودو-شین<sup>۲۴</sup> است که پایه گذارش شین ران<sup>۲۵</sup> (۱۱۷۳-۱۲۶۲) بود. بهتر آن است که بگوییم شین ران بزرگ ترین کسی است که آیین بودا را در ژاپن به شکل دین توده های مردم درآورد. در زمان شاهزاده شو تو کو بود که آیین بودا به ژاپن معرفی شد، و از روزگار او تا زمان شین ران پانصد سال می گذشت. پس از شین ران بود که در دیدگاه ژاپنی ها در باره ی آیین بودا و عمل کردهای آن تغییراتی پدید آمد.

سه صفت مشخصه ی آیین بودای دوره ی اول بود. اول آن که نقش حامل فرهنگ قاره یی را به عهده داشت. شاید بیش تر فرهنگی بود تا دینی. در کار ژاپنی ها، میان شیوه ی قبول آیین بودا در این دوره و شیوه ی پذیرش مسیحیت در عصر می جی (۱۸۶۸-۱۹۱۱) چندان فرقی نبود. در مورد شاهزاده شو تو کو هم می توان گفت که عناصر بودایی و کُنفو سیوسی در او به هم آمیخته اند. چنان که از مجسمه های زیبای بودایی و معابد بودایی در نارا پیدا است ستایش آیین بودا و اشتیاق به زیبایی از یکدیگر جدایی ناپذیر بودند. این دین را می توان دین زیبایی شناختی دانست. و از افسانه هایی هم که درباره ی کو بو می گویند، که پل ها و آبدان ها ساخت و بیماران را شفا داد، پیدا است که او را در مقام مهندس و پزشک محترم می داشتند. مختصر آن که آیین بودا فقط دین نبود بل که عنصر فرهنگی و زیبایی شناختی آن می چرید.

دوم آن که آیین بودا دین اشراف بود و مؤمنان اصلی آن درباریان و نجبا بودند. می گویند امپراتور شو مو در سراسر کشور معبد و صومعه ساخت، که این را باید یک نهضت روشن شدگی، اشرافیت دانست. روحانیان نقش بسیار مهمی در آن داشتند؛ و معابد به تدریج مالکان ممتاز املاک وسیع و حتا

دارای قدرت نظامی شدند. [در این مقام] آیین بودا دین مردم نبود. سوم آن که دین علائق این جهانی بود. یا بهتر آن است که آن را دین اوراد و اذکار بدانیم. قصد اشخاص [از دین]، رفع مرض و دفع بلا بود. و برای ملت مقصود از آن آرام کردن و دفاع از آن بود. عقیده بر این بود که به قدرت دعا می‌توان دفع سیل و خشک‌سالی و زلزله و بیماری‌های واگیردار کرد.

اما بنا بود که شین‌ران و دیگران این دین زیبایی‌شناختی و اشرافی و اوراد و اذکاری را تغییر دهند. اوراد و اذکار جای خود را به ایمان حقیقی داد، و دیگر مراد و مقصود نه علایق دنیوی بل که آرامش و آسایش روان‌های افراد بود که آگاهی از گناه رنج‌شان می‌داد. بدین طریق دین اشرافی دین توده‌های مردم شد که مشخصاتش چنین است:

اول آن که طبقات روحانیان به شکل دیگری درآمد. در دین زیبایی‌شناختی و ذکر، روحانیان عالی‌مقام فراوان بودند، و آسایش را یا در پژوهش اصول فلسفی کتاب‌های مقدس می‌جستند یا در به جا آوردن موبه‌موی احکام اخلاقی. اما شین‌ران، که خود را «ابله» می‌خواند، دریافت که حتا بالاترین فرزاندگی انسان هم پر از خطا است و چیزی جز وهم و خیال نیست، و انسان تجسم حرص و آز و تقصیر یا گناه است که هیچ‌یک از احکام را کاملاً رعایت نمی‌کند. از این رو، به این نتیجه رسید که راه دیگری برای آسایش نیست الا راه ایمان حقیقی. این بود نظر او در باب نوآوری در آیین بودا.

انسان نمی‌تواند با علم یا با اخلاق رستگار شود بل که رهایی او تنها با

اعتقاد به مهر و عطوفت بودا ممکن است. شین‌ران خود را شخصی می‌دانست که «در ورع ناکام است» و می‌گفت «دوزخ مقامی ثابت است.»<sup>۲۶</sup> انسان مجموعه‌ی گناه است. همه‌ی انسان‌ها ذاتاً شرورند. آن‌که به حال چنین بدکاری رحم می‌آورد و می‌تواند او را رستگار کند نه قدرت هیچ انسان که مهر بودا است. سخنان مشهور او که می‌گوید «حتا نکوکار هم می‌تواند به نیروانه برسد. پس بسی بیش از این [سزا] است مرد بدکار را»<sup>۲۷</sup> از این اندیشه‌ها سرچشمه می‌گیرد.

دوم آن‌که آگاهی از تقصیر و گناه عمیقاً با «آگاهی از خود» فرد رابطه دارد. شین‌ران می‌گفت نه به خاطر پدر یا مادر یا کشور یا جامعه نیست که به آمیدا بودا نماز می‌برد، بل که نماز او تنها به خاطر خود او است. از این جا است که می‌گوید «تنها برای شین‌ران» بود که بودا سوگند خورد انسان را رستگار کند. و می‌گفت «شین‌ران مریدی نخواهد داشت.»<sup>۲۸</sup>

سوم آن‌که شین‌ران متهم به رفض شد و از کیوتو رانده و به ناحیه‌ی روستایی تبعید شد و آن‌جا ازدواج کرد. این شاید ما را به یاد مارتین لوتر بیاندازد. آیین بودای نو-شین‌ران در میان روستایان و توده‌های مردم رواج یافت (با این اصل که انسان نه از مطالعه‌ی کتاب‌های مقدس پیچیده یا نه از به جا آوردن احکامی که بسیار دقیق تنظیم شده رستگار نمی‌شود، بل که تنها از نماز و دعای آمیدا بودا رهایی می‌یابد.)

قصد مستقیم من این جا آن است که نشان دهم روٹ بندیکت تا چه اندازه در اشتباه است آن‌جا که می‌گوید فرهنگ ژاپنی فرهنگ شرم است نه فرهنگ گناه. ژاپنی‌ها نیز از تقصیر و گناه آگاهی دارند. این لب دین شین‌ران است، و

فرقه‌ی شینران، معروف به فرقه‌ی جودو-شین، بزرگ‌ترین فرقه‌ی بودایی ژاپن است.

اکنون می‌پردازم به طبقه‌ی سامورایی تا دیدگاه آنان را درباره‌ی مرگ و زندگی روشن کنم. شالوده‌ی جامعه‌ی سامورایی، که یک اجتماع دفاعی بود، بر دو اصل متفاوت بود. از سوی دیگر، نوعی رابطه‌ی مهرآمیز مثل مهر میان والدان و فرزندان میان‌شان وجود داشت، چنان‌که از عبارت «ایه نوکو»<sup>۲۹</sup> (فرزندان خانواده) پیدا است، این عبارت برای مشخص کردن مدارج گروه سامورایی به کار برده می‌شد. اما از سوی دیگر، این نسبت یک رابطه‌ی قراردادی هم بود مثل رابطه‌ی امیر و خادم، و یا رابطه‌ی کارفرما و کارگر یا کارمند.

بر این اساس، رابطه‌ی مختلط جالبی در یک گروه سامورایی به وجود آمد، که آمیزه‌یی بود از یک رابطه‌ی طبیعی مثل رابطه‌ی والدان و فرزندان و یک رابطه‌ی اجباری مثل رابطه‌ی امیر و خادم و کارفرما و کارگر. امیر، از یک سو خادمانش را متعهد می‌کرد و از سوی دیگر خودش نیز متعهد به جبران این تعهد بود. نوعی قرارداد ضمنی وجود داشت که مشتمل بر بده بستان بود. این رابطه‌ی مرکب، مدافع یک «ایه»<sup>۳۰</sup> گسترده [خانه‌ی گسترده، خاندان، دودمان] بود که هسته‌ی گروه سامورایی را تشکیل می‌داد. امیر لطفی به خادمانش می‌کند و آنان نیز به او وفادارند. اخلاق سرسپردگی که در این رابطه مشاهده می‌شود در طی زمان به شکل بوشی‌دو در آمد که آیین جوان مردی سپاهیان است.

پایگاه فرد در جامعه‌ی سامورایی چه بود؟ آیا فرد به اتمی می‌مانست که

در یک خانواده‌ی گسترده یا کوچک مدفون شده باشد؟ اِبدًا". حتا در گروه ساموورایی، به مثابه‌ی یک خانواده‌ی گسترده، نیز آن‌هایی که در دلیری سرآمد اقران بودند از حرمت خاصی برخوردار بودند، زیرا که ساموورایی‌ها اجتماعی جنگجو بودند و در میان‌شان بر سر رهبری رقابت بود. از سوی دیگر، لازمه‌ی هر ساموورایی مهربانی بود. از این رو، می‌توان گفت که ساموورایی خوب کسی است که دلیر و مهربان باشد.

در مورد جانشینی باید گفت که همیشه بزرگ‌ترین پسر وارث خانواده | یا جانشین پدر | به حساب نمی‌آمد | که این در ژاپن رسم بود | گاهی جانشین پدر کسی بود که در نظر او تواناتر و مستعدتر از دیگران باشد. همین طور است در زمینه‌ی هنرها، که بالاترین سر مکتب خانوادگی تنها نه به یکی از خویشان که به شاگرد برجسته نیز سپرده می‌شد.

اما باید به یاد داشت که با شکل‌گیری تدریجی خانواده‌های ساموورایی پایگاه زنان هم دستخوش تغییر بنیادی شد. به جای شکل پیشین ازدواج، که در آن شوهر آینده به دیدار خانه‌ی همسر آینده می‌رفت، رسم تازه‌یی باب شد که در آن زن آینده برای زندگی به خانه‌ی شوهر آینده می‌آمد، و با این تغییر، مردان محترم‌تر از زنان شدند. در عصر جنگ‌ها مردان مهم‌تر از زنان‌اند.

هم‌چنین، نظام طایفه‌یی جای نظام مالکیت مشترک را گرفت، به این منظور که ثروت خانوادگی را دست‌نخورده نگه‌دارد. از این دیگرگونی که با تغییر پایگاه زنان در خانواده همراه بود، قدرت پدر تقویت شد. این نظام تازه در طی دوره‌ی توکوگاوا (۱۶۱۵-۱۸۶۷) تا دوره‌ی می‌جی (۱۸۶۸-۱۹۱۱) ادامه یافت. اما درست نیست که حقوق زنان را کاملاً نادیده بگیریم.

مجموعه‌ی قوانین جو‌ای<sup>۳۰</sup> ( ۱۲۳۲ ) ( مجموعه‌ی اندرزها و احکام برای والیان ) فرمان به حفظ حقوق زنان می‌داد.

هم‌چنین نباید از یاد برد که مردم آن روزگار برای خانواده و شجره‌ی خانوادگی اهمیت زیادی قائل بودند. آن‌ها به شجره‌ی خوب‌شان می‌بالیدند. اما وقفه‌ی کوتاهی در رشد اقتدار خانواده پیدا شد. در حدود زمان جنگ داخلی. ئونین ( ۱۴۶۷-۱۴۷۷ ) شیوه‌ی غلبه‌ی کیهتران بر مهتران پیدا شد. فروتران یا کیهتران موضع برتری را از جنگ مهتران یا برتران درآوردند. جای شوگو دایمیو<sup>۳۱</sup> ( امیر اقطاع‌دار یا فتودال نگهدارنده ) را سن‌گوکو دایمیو<sup>۳۲</sup> ( امیر جنگجو ) گرفت. زیرا شوگو دایمیو محدود بود به « "ایه" - نو- کو » ی دودمان گین‌جی، که قدرت واقعی را از دست داده بودند، چندان که نتوانستند در مقابل حمله‌ی سن‌گوکو دایمیو مقاومت کنند، که اینان نه به پایگاه‌شان که با توانایی‌شان به قدرت رسیده بودند. حتا برخی از تاریخ‌نگاران ژاپنی بر این نظرند که در زمان جنگ داخلی ( « عصر سن‌گوکو »، ۱۴۶۷-۱۵۶۰ ) ساختار اجتماعی کاملاً دیگرگون شد.

تویوتومی هیده‌یوشی، که بر تمام کشور غلبه و آن را متحد کرد، خاستگاهی دهقانی داشت. شهر سکایی ( ئوساکای کنونی ) هم بود که سرمشق بود. شهروندان آن از راه تجارت خارجی ثروتی اندوختند و به قدرت رسیدند. در آن روزها توانایی‌های افراد آزادانه رشد می‌یافت، همان‌گونه که از نقاشی‌ها و سایر آثار هنری دوره‌ی آزوچی- مومویاما<sup>۳۳</sup> ( ۱۵۶۸-۱۶۱۵ ) پیدا است. اما این فعالیت‌های آزاد افراد می‌بایست با نظام فتودالی و با سیاست انزوای ملی. حکومت توکوگاوا محدود شود.

#### ۴. عصر سیاست ( ۱۶۰۰-۱۸۵۰ )

بدین سان جان ژاپنی در دوره‌های اول و دوم شکل گرفت. همان گونه که واتسوجی تِیسُورُو به درستی اشاره کرده است، فرهنگ ژاپنی ساختاری چندچینه‌یی یا چندلایه‌یی دارد.<sup>۳۴</sup> هنگامی که عنصر تازه‌یی به آن وارد می‌شود عنصر کهنه گم نمی‌شود، بل که نو به کهنه افزوده می‌شود. وقتی که دوره‌ی سوم در آغاز قرن هفدهم شروع شد همان الگو، اما با اندک تفاوتی، پیدا شد. عصر توکوگاوا لایه‌ی دیگری درست کرد که به فرهنگ توسعه‌یافته‌ی پیشین افزوده شد.

اما تأثیر این لایه بیش از لایه‌ی قبلی بود و چارچوبی به آن داد، و بدین سان مَنشی خاص به آن بخشید و فرهنگ پیشین را دیگرگون کرد. در نتیجه، تناقضی میان این چارچوب، یعنی نظام فئودالی، و آن جوهر، یعنی زندگی عاطفی و دین و هنرها پیدا شد. این تناقض، که نماد آن را روٹ بندیکت در کتاب گل داوودی و شم شیر دید، بدین گونه سرچشمه گرفت. به چند مشخصه‌ی این دوره نگاه می‌کنیم.

اول آن که این دوره عصر سیاست بود، زیرا که اولین بار بود که وحدت و کنترل سیاسی در تاریخ ژاپن اعمال می‌شد. و مکانیسم سیاسی، سخت و خشک، هنرها و دین و اصول اخلاقی و اندیشه را زیر نظر داشت.

دوم آن که حاملان فرهنگ این دوره سامورایی و چوئین<sup>۳۵</sup> ( شهرنشینان، |بازرگانان |) بودند. اولی از عصر کاماکورا ( ۱۱۸۵ ۱۳۳۵ ) حامل فرهنگ بود، ولی دستخوش تغییر بسیار مهمی شد. طبقه‌ی سامورایی در عصر توکوگاوا نه درگیر جنگ که گرفتار کار اداری بود. سامورایی‌ها

نوعی دیوانی به شمار می‌آمدند. دویست و پنجاه سال عصر توکوگاوا یک دوره‌ی صلح نیاشته پدید آورد که در تاریخ جهان نظیر ندارد. طبیعی بود که سامورایی‌ها دیوانی شوند چون می‌بایست در صلح فرمان برانند.

در حالی که مرکز این دیوان‌سالاری سامورایی در ئه‌دو بود، مرکز فعالیت‌های بازرگانی در ئوسا کا بود. در نظام فئودالی توکوگاوا یک سلسله مراتب خشک و سخت شی-ئو-کو-شو<sup>۳۶</sup> برقرار بود، به این معنی که طبقه‌ی سامورایی در مرتبه‌ی اول بود و پس از آن به ترتیب دهقانان و پیشه‌وران و بازرگانان بودند. بازرگانان در پایین‌ترین مرتبه بودند چون می‌پنداشتند که آن‌ها چیزی تولید نمی‌کنند، بل که فقط از داد و ستد تولیدات دیگران سود کلانی به کیسه می‌کنند. همین‌طور بود حال و روز سامورایی‌ها که آن‌ها هم چیزی تولید نمی‌کردند. پس، منزلت سامورایی در کجا بود؟ از سامورایی انتظار می‌رفت که مانند آزادگان رفتار کند، و همین سرچشمه‌ی منزلت او بود. اما چون اقتصاد در صلح عصر توکوگاوا شکوفای شد، بازرگانان هم به قدرت واقعی اقتصادی رسیدند. حتا دایمیوها نیز از آزردن بازرگانان پرهیز می‌کردند چرا که به آنان بدهکار بودند. از آن‌جا که فرهنگ توکوگاوا فرهنگ بازرگانان بود مرکز آن ئوسا کا شد. در نتیجه، ئوسا کا توانست با ئه‌دو چشم و هم‌چشمی کند که این مرکز سیاست بود و آن مرکز اقتصاد. به این معنا، ژاپن در یک وضعیت دوقطبی قرار داشت.

سوم آن که «ایه» به عنوان یک واقعیت اخلاقی بالاتر از فرد است. وجود فرد در داخل ساختار «ایه» بی‌کی که به آن تعلق داشت ثانوی بود. همسر و فرزندان زیر حکم اطاعت خواه پدر بودند که نماینده‌ی واقعیتی اخلاقی به نام



«ایه» بود. هر کسی باید به راهنمایی پدر در خدمت «ایه» باشد و حرمت نهادن به نام «ایه» تکلیف مقدس هر عضو دودمان یا خانواده بود. شاید از این تصویر تصور مبهمی به دست آید، اما از این ساختار «ایه» نمی توان چنین نتیجه گرفت که فرد در آن نادیده گرفته شده بود. درست است که دایمیو عنوان ریاست دودمان را به ارث می برد خود اگر لیاقت آن را نمی داشت. اما قدرت واقعی نه در دست او که در دست خادمان بود که وظیفه شان مراقبت از خان و مان دایمیو بود. طبعاً قدرت واقعی بین خادمان قابل دست به دست می گشت. همین امر در خانه های بازرگانان بزرگ نیز اتفاق می افتاد، و صاحب قدرت حقیقی، باتو<sup>۳۷</sup> یا مباشران (سر منشیان و میرزایان) بود. آنان البته در خدمت خانه ی ارباب بودند. اما، اگر می بایست «ایه» را حفظ کنند اغلب توی روی دایمیو، که مخدوم شان بود، می ایستادند. پس می توان گفت که قدرت دایمیو و ارباب اسمی بود تا حقیقی. دانش، ابتکار، توانایی و استعداد در میان بازرگانان ئوسا کا بسیار ستوده بود. بازرگانان موفق کارفرمایانی بودند که از راه ابتکار و دانش خود توانگر شده بودند.

چهارم آن که یک جنبه از اندیشه ی ناکائه توجیو<sup>۳۸</sup> که او را قدیس ئومی<sup>۳۹</sup> می خواندند، نادیده گرفته شده بود، و هم این جلوه است که به زندگی و اخلاق عصر توکوگاوا و روشنی می بخشد. بنا بر اندیشه ی او، کو<sup>۴۰</sup> که به جا آوردن وظیفه ی فرزندی در حق والدان است، برترین همه ی فضائل است.<sup>۴۱</sup> اما او میان دو گونه کو به تمایز با معنایی قائل بود: یکی دایکو<sup>۴۲</sup> یا کو بزرگ، به معنی شفقت بزرگ فرزندی، و دیگری شوکو<sup>۴۳</sup> یا شفقت کوچک

فرزندى. و این شوکو تکلیف معمولی فرزندان است در برابر والدان، به این معنی که باید از آنان خوب نگهداری کنند.

اما بنا به نظر او، شفقت درست فرزندی آن است که فرزند چون می بیند والدان اش برحق نیستند به ایشان تذکر دهد و آنان را به اصلاح مش درست وادارد. این را دایکو (شفقت بزرگ فرزندی) می نامد. والدان مان ما را به وجود می آورند اما مادران و پدران اصلی تر و بزرگ تری هم هستند که جهان را پدید می آورند. او این والدان بزرگ تر را تن کون<sup>۴۴</sup> (سرور آسمان) می نامد و خدمت به آنان را وظیفه ی ما می داند. در نتیجه ما برای چاره کردن خطای والدان جسم مان باید وظیفه ی خدمت به والدان بزرگ تر را از طریق وجدان مان به انجام رسانیم. هم چنین او برای انسان یک جهان کوچک یا عالم اصغر می اندیشد که با جهان بزرگ یا عالم اکبر در تضاد است، و این سخنان یادآور موناذهای لایبیتس است که می گوید فرد آن آینده ی زنده است که عالم اکبر را منعکس می کند.

## ۵. عصر روشن شدگی (در حدود ۱۸۶۰)

صد سال پس از سقوط حکومت توکوگاوا بوئی کایکا<sup>۴۵</sup> یا عصر روشن شدگی می خوانند. توکیو، نامی که به تهدو داده اند، شد پایتخت نو و مرکز غربی شدن، مدرن شدن، صنعتی شدن و شهری شدن. توکیو نماد این عصر شد. در این معنا این عصر را می توان عصر توکیو خواند.

برای بی جی ایشین،<sup>۴۶</sup> یا عصر بازگشت بی جی،<sup>۴۷</sup> چندین تفسیر آورده اند، اما این دوره بیش تر دوره ی اصلاحات است تا انقلاب. اصلاحات در حوزه ی

سیاست آغاز شد و کم کم به اصلاحات اجتماعی، اصلاحات اقتصادی و سرانجام هم به اصلاحات معنوی و روحی گسترش یافت. جهت کلی به سوی صنعتی شدن و غربی شدن بود. از دید دیگری که نگاه کنیم از یک سو برخورد چیزی است که ژاپنی یا شرقی است با چیزی که غربی است، و حاصلش هم ملغمه‌ی این دو است. با این همه، عصر مدرن شدن (بُن‌می کایکا) بر آن مسلط بوده است. به اختصار از مشخصات این عصر، خصوصاً پایگاه و نقش فرد، به شکل زیر بحث خواهیم کرد:

اول آن که انتقال و تغییری که [در مفهوم] شخص آرمانی نزد ژاپنی‌ها پدید آمد بسیار مهم و پر معنا است. در بیست سال اول عصر می جی، احترام دولتمردان و نظامی‌ها بیش از همه بود، و کسانی چون پطر کبیر، ناپلئون، بیسمارک، واشنگتن و لینکلن برجسته‌تر از دیگران بودند. اما در بیست سال دوم ژاپنی‌ها کشف کردند که شخص آرمانی آنان نام‌هایی چون شکسپیر، گوته، هاینه، بایرون، هوگو، تولستوی، دکارت، کانت، نیوتون و داروین‌اند. اکنون علائق مردم به دانشمندان و ادبا و هنرمندان گسترش یافته بود. جالب است که ژان ژاک روسو در بیست سال اول عصر می جی به نویسنده‌ی قرارداد اجتماعی معروف بود و در بیست سال دوم او را به عنوان مؤلف اعترافات می‌شناختند. در آن زمان دیگر مرکز تعلق اصلی خود انسان بود.

دوم آن که در دهه‌ی بیست، که اوچی موراگان زو<sup>۴۸</sup> آن را دهه‌ی انقلاب روحی خواند، فردگرایی پیدا شد. هم‌چنین دولت‌گرایی، ملی‌گرایی و سوسیالیسم پیدا شد. سوسیالیسم از سه مرحله عبور کرد، یعنی از مراحل سوسیالیسم مسیحی، سوسیالیسم فرانسوی و سوسیالیسم مارکسیستی. هم‌چنین

در این دهه‌ی بیست بود که هی‌مین شوگی<sup>۴۹</sup> (که احتمالاً برگردان اصطلاح دموکراسی است) معرفی شد. بعد از جنگ جهانی اول، در عصر تائی شو<sup>۵۰</sup> (۱۹۱۲-۱۹۲۵) این برگردان به مین شو شوگی<sup>۵۱</sup> تغییر کرد و بسیار رواج یافت. اما از بخت بد، موج وطن‌پرستی افراطی (شوئینسم) بر این جنبش دمکراتیک غلبه کرد. مشکلی که ژاپنی‌ها از بازگشت می‌جی با آن رو به رو بودند یافتن جایی برای ژاپن و فرهنگ ژاپنی در جهان، و نیز جایی برای فرد در جامعه بود.

سوم آن که دفاع از آزادی زنان نیز در دهه‌ی بیست عصر می‌جی آغاز شد، و در دهه‌ی سی «جوراب‌آبی‌ها»<sup>۵۲</sup> ژاپنی پیداشدند. مشکل اساسی آن‌ها رابطه‌ی فرد و خانواده بود، که تغییر قطعی در این زمینه بعد از پایان جنگ جهانی دوم رخ داد. اصلاحاتی که نیروهای اشغال‌گر کردند اقتدار پدر را تضعیف کرد و شأن فرد را از نظر حقوقی پی‌ریزی کرد. اما در فروپاشی اخلاق خانوادگی هم اثر گذاشت.

چهارم آن که ژاپن اکنون از یک تحرک اجتماعی بسیار بالایی برخوردار است. این نکته با این حقیقت ثابت می‌شود که از بازگشت می‌جی به این سورهبران از طبقات پایین و متوسط برخاسته بودند. ژاپنی‌ها در فرستادن فرزندان‌شان به دانشگاه شوق و شور زیادی نشان می‌دهند. چون آن‌چه توفیق فرزندان را در زندگی تضمین می‌کند بیش‌تر توانایی آنان است نه پایگاه‌شان. پنجم آن که مشکلاتی که باید حل شود رابطه‌ی فرد و دولت است و رابطه‌ی فرد و گروه‌های اجتماعی گوناگون. چون ژاپنی اظهار نفس شدید را خیلی زشت می‌داند به‌ندرت عقیده‌اش را در حضور دیگران بیان می‌کند.

زدودن چیزی که بد بود به نسبت آسان است اما زدودن و تغییر دادن چیزی که خوب است اما دیگر چندان مناسب نیست بسیار دشوار است. یکی از مشکل‌های بنیادی ژاپنی‌ها همین جا است. زیرا که فضیلت اظهار نفس نکردن که روزی محترم بود حالا دیگر با جامعه‌ی جدید تناسب ندارد یا کافی نیست.

#### یادداشت

شین تو که دین سستی ژاپن است، از ناپاکی بیزار است و سعی می‌کند که آن را از خود بزداید. نزد ژاپنی‌ها نام خود را به ننگ نیالودن بسیار اساسی‌تر است از شرمسار نبودن از آن است. فرهنگ ژاپن باستان که سخت زیر تأثیر شین تو بود فرهنگ شرم نبود بل که فرهنگ مصون بودن از کیفر بود. نیچه گفت «Jenseits von Gut und Bose» [آن سوی نیک و بد]. ژاپنی‌ها در زمان‌های باستان مقوله‌ی خیر و شر به معنای مسیحی آن نداشتند. چنان که پیش از این گفته شد، از تأثیر آیین‌های کنفوسیوس و بودا، و خصوصاً از قرون وسطای ژاپن به این سو است که ژاپنی‌ها مقولات خیر و شر دارند. نزد آنان مهم‌ترین مقولات زشتی و زیبایی بود. ژاپنی‌های زمان‌های باستان تندرستی، زندگی و زیبایی را بیش از هر چیزی گرامی می‌داشتند. و در مقابل آن از بیماری و مرگ و زشتی بیزار بودند. امروزه ما عباراتی چون «دل‌تان پاک باد!» یا «کار آلوده مکن!» را به کار می‌بریم. از این عبارات پیدا است که توضیح چیزها بر اساس دو مقوله‌ی خوب و بد سال‌های بعد تحت مقولات زیبایی و زشتی قرار می‌گرفت. اخلاقیات زمان‌های باستان زیبایی‌شناختی بود، درست مثل فرهنگ آن زمان‌ها که به طور کلی زیبایی‌شناختی بود.

### توضیحات مکمل

تعریف اصطلاح زیبایی‌گرایی یا «استتیک‌گرایی»: چندین گونه ارزش هست، مثلاً سودمندی، لذت، سعادت، آزادی، حقیقت، و مانند این‌ها. اگر در فرهنگی یا جامعه‌ی زیبایی بالای نظام ارزش‌های آن قرار گیرد، چنین فرهنگی زیبایی‌شناختی یا استتیکی است. مقصود من از «زیبایی‌گرایی» این است. اما غرضم از زیبایی محدود به زیبایی جسمی، یعنی گل‌های زیبا و زنان زیبا نیست. بل که زیبایی معنوی را هم در بر می‌گیرد. پس، اخلاق ژاپنی طالب پاکی دل، تهذیب ذوق‌ها، هماهنگی انسان‌ها و عشق دوسویه است.

اخلاق مبتنی بر همدردی و مهر: گفته‌اند که در سنت غربی دو جهت‌گیری بنیادی هست. یکی که جستجوی مقاصد و هدف‌ها است که در درجه‌ی اول ارزش‌سو یا در جهت ارزش است. دیگری شامل بازشناخت قوانین و وظایف و تعهدات است. این را شاید بتوان در جهت وظیفه خواند. اما هنوز جهت دیگری، یعنی جهت سومی هم هست. این شامل عشق، رحمت، مهربانی و مانند این‌ها است. این اخلاق را می‌توان عشق‌سو یا در جهت عشق خواند، و اصل بنیادی آن دل‌سوزی یا همدردی است. می‌توان چنین اخلاقیاتی را به آسانی در اخلاق مسیحی، بودایی، هندو، چینی و ژاپنی یافت. هرچند میان‌شان فرق‌های مختصری هست، شالوده‌ی همه‌ی این‌ها دل‌سوزی و همدردی است.

اکنون، وقتی ما برای یکدیگر شفقت و همدردی یا دل‌سوزی می‌کنیم با هم یگانه می‌شویم. اما نه به این معنی است که ما فردیت‌ها مان را از دست می‌دهیم. ما در این یکی شدن ساده مستحیل نمی‌شویم. من، منم و تو، تویی. با

توجه به این نکته می‌توان گفت که فرد، به این معنا، در شرق وجود ندارد. «یک در بسیار و بسیار در یک» اصل بنیادی اخلاق و متافیزیک ژاپنی است.

در باره‌ی تأکید ادعایی بر حقوق در غرب و وظایف در شرق: پیش از معرفی اندیشه‌ی سیاسی اروپایی به ژاپن، ژاپنی‌ها اصطلاحاتی چون «حقوق» و «وظایف» را به کار نمی‌بردند. ما به جای آن‌ها اصطلاحات «درستکاری» را داشتیم. درستکاری یا دادگری در هر زمان و از همه کس طلب می‌شود خواه از بالاییان باشد و خواه از پایینان. از دیدگاه غربی، این برابری محدود به اخلاق است اما به قانون تسری نمی‌یابد. در واقع این درست است، اما به خود می‌گوییم که آیا کار درستی است که میان اخلاقیات و قانون چنین تفکیک دقیقی بکنیم؟

پرسش: شما بر دیدگاه زیبایی‌شناختی به عنوان یک صفت خاص جان ژاپنی تأکید کرده‌اید. این برای پایگاه فرد چه اهمیتی دارد؟  
پاسخ: دیدگاه زیبایی‌شناختی که من به عنوان یک صفت خاص جان ژاپنی بر آن تأکید کرده‌ام، مردم را بر آن می‌دارد که شخصیت را قدر بشناسند. ارزش فرد در ارزش گروه مستحیل نمی‌شود، همان گونه که در ادبیات ژاپن قدیم می‌بینیم.

پرسش: چه گونه تعبیرتان را با این تعبیر تقریباً جهانی — چه ژاپنی و چه بیگانه — همساز می‌کنید که می‌گوید در اندیشه و عمل اجتماعی یا فرهنگ

ژاپنی فرد پایگاه مهمی ندارد، بلکه تنها پایگاه گروهی، بیش‌تر خانوادگی، حتا گروه کاری یا گروه کارمندان، و وحدت سیاسی معمولی هست؟  
پاسخ: هدف مقاله‌ی من این است که تعبیری را که شما «تقریباً جهانی» دانسته‌اید رد کند و دیدگاه متفاوت دیگری به دست دهد.  
پرسش: اشاره شده است که گناه، فردی است حال آن که شرم امری اجتماعی است. نظری در این باره دارید؟

پاسخ: در ژاپن و نیز در چین اصل بنیادی این بوده است که انسان باید پیش وجدان‌اش شرمسار باشد. از این‌جا است که بر حکم «خوددار باش» [یا به اصطلاح کفّ نفس داشته باش] تأکید شده است. همین فلسفه را می‌توان در این سخن یافت که «خود اگر دیگران ندانند، آسمان که می‌داند، زمین که می‌داند، و من خود نیز که می‌دانم.»

پرسش: آیا شما، در اواخر مقاله‌تان، دیدگاه روٹ بندیکت را تأیید نمی‌کنید؟

پاسخ: اشتباه روٹ بندیکت در این است که نکاتی را که در باره‌ی دوره‌ی توکوگاوا یا بخشی از آن صادق است تعمیم می‌دهد. او این نکات را مشخصه‌ی کلّ تاریخ و تمام جامعه‌ی ژاپن گرفته است. اگر روٹ بندیکت نظرش را به دوره‌ی توکوگاوا یا بخشی از ژاپن در طی جنگ جهانی دوم محدود کرده بود انکار نمی‌کردم که در آن‌چه می‌گوید حقیقتی هست.



## گاه شماری

۱. عصر فرهنگِ زیبایی شناختی (ح ۷۰۰ تا ح ۱۲۰۰)

۵۵۲ معرفی آیین بودا به ژاپن

۵۹۲-۶۲۸ عهدِ تِن نو سوئی کو؛ شو تو کو کو تای شی، نایب السلطنه

۶۰۴ قانون اساسی هفده ماده‌یی

۶۴۵ اصلاح تایکا

۷۱۰ تأسیس نارا به عنوان اولین پایتخت ثابت

۷۱۲ کوچی کی: گزارش‌های مسائل باستان

۷۲۰ نیهون گی: گاه‌نگاره‌های ژاپن

۷۵۲ اهدای مجسمه‌ی بزرگ بودا | معروف به دای بوئسو | در

معبد تودای جی در نارا.

حدود ۷۷۰ مان یوشو (جنگ معروف به ده‌هزار برگ)

۷۹۴ هی آن-کیو (کیوتو) پایتخت می‌شود

حدود ۹۹۰-۱۰۲۰ داستان گِن جی (گِن جی مونوگاتاری) و

بالین‌نامه

۲. عصر فرهنگِ دینی (ح ۱۲۰۰ - ح ۱۶۰۰)

۱۱۹۲ بنیادگذاری شوگون‌سالاری کاماکورا

۱۲۳۲ مجموعه قوانین جوئی (مجموعه‌ی اندرزها و احکام

برای والیان)

۱۲۶۲ شینران ( ۱۱۷۳-۱۲۶۲ )، بنیادگذار فرقه‌ی پاک‌بوم.

حقیقی ( جو دو - شین شو )

۱۲۷۴ اولین ایلغار مغول

۱۲۸۱ دومین ایلغار مغول

۱۳۳۸ آشیکاگا تاکااوجی، شوگون می شود

۱۴۶۷ جنگ ئونین. آغاز جنگ‌های داخلی در سراسر ژاپن

۱۵۶۸ ئودا نوبوناگا پایتخت را تحت اختیار خود درمی آورد.

۱۵۷۱ نوبوناگا، نریاکوجی را روی کوه هی ای ویران می کند

۳. عصر سیاست ( ۱۶۰۰ - ۱۸۶۰ )

۱۵۸۲ تویوتومی هیده‌یوشی به قدرت می رسد

۱۵۹۸ مرگ هیده‌یوشی

۱۶۳۷-۱۶۳۸ شورش شیمابارا

۱۶۴۰ اخراج اروپایی ها

۱۶۴۸ ناکائه توجیو ( ۱۶۰۸-۱۶۴۸ )

۱۶۸۵ یاماگا سوکو ( ۱۶۲۲-۱۶۸۵ )

۱۶۸۸-۱۷۰۴ دوره‌ی گنروکو ( سای کاگو، چیکاماتسو، باشو، و

باسمه‌های اوکی یوئه )

۱۷۰۵ ایتو جین سایی ( ۱۶۲۸-۱۷۰۵ )

۱۸۰۱ موتوئوری نوری ناگا ( ۱۷۳۰-۱۸۰۱ )

۱۸۵۸ عهدنامه‌ی تجاری ایالات متحد آمریکا و ژاپن

جان ڏاڻي

۴۸۸

۴. عصر روشن شدگی ( > ۱۸۶۰ )

۱۸۶۸ بازگشت می جی

۱۹۱۲ مرگ امپراتور می جی

۱۹۲۰ لیبرالیسم پیش از جنگ ( دموکراسی تائی شو )

۱۹۲۵ حق رأی همگانی مردان

۱۹۳۱ «واقعه»ی مَنچُوری

۱۹۴۱-۱۹۴۵ جنگ اقیانوس آرام

۱۹۵۲ پایان اشغال نظامی از سوی متفقین

یادداشت‌ها

1. topographic

2. aestheticism

۳. *Nihonshoki* (گاه‌نگارهای ژاپن)، قسمت امپراتور سوئی‌کو، آوریل سال دوازدهم.

4. Shōmu

5. Tōdai-ji

۶. *Zoku Nihonki* (گزارش‌های ژاپن، ادامه)، قسمت امپراتور شو‌مو، آوریل، سال اول.

۷. *Tenju koku shikuchō* (آثاری در باب بوم شادمان).

8. Manyōshū

9. Genji monogatari

10. sakimori

11. Kyūshū

12. azumauta

13. sōmon-no-uta

14. Nukata-no-Ōkimi

15. Murasaki Shikibu

16. Seishō Nagon

۱۷. به انگلیسی *Pillow Book*، و به ژاپنی *Makura no Sōshi*. م.

18. Akasome emon

۱۹. به انگلیسی Pillow Book، و به ژاپنی Makura no Sōshi. م.

20. zuihitsu زوئی هی تسو

21. Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword* (Boston: Houghton Mifflin Co. , 1946).

22. bakufu

23. Kulturtrager

24. Jōdo-shin

25. Shinran

26. *Tannishō*, sec. 3.

27. *Ibid.*, sec. 2

28. *Ibid.*, secs. 5, 6

29. "ie" no ko

30. Jōei

31. shugo daimyō

32. sengoku daimyō

33. Azuchi-Momoyama

34. *Watsuji Tetsurō Zenshū* (کلیات واتسوجی تتسورو) Vol. IV. i. *Zoku Nihon seishinshi kenkyū* (تکمله‌یی بر مطالعات در باره‌ی تاریخ | عقلی | ژاپن) (Tokyo: "Nihon bunka no jūssōsei" (مشخصه‌بندی چندگانه‌ی فرهنگ ژاپنی) Iwanam i-shōten, 1962).

35. chōnin

36. shi-nō-kō-shō

37. bantō

38. Nakae Tōjyū

39. Ōmi

۴۰. *ko* یا « شفتت فرزندى » بنا بر قابوس نامه. م.

41. *Nakae Tōjyū sensei zenshū* ( کلیات آثار پروفیسور ناکائے ) (Shiga: Toju-shoin, 1928) Vol. I, p. 192. Also Vol. III. pp. 84-85.

42. *daikō*

43. *shōkō*

44. *Tenkun*

45. bunmei kaika

46. Meiji Ishin

۴۷. Meiji Restoration، یا، به قدرت رسیدن امپراتور می جی، به اختصار بازگشت می جی  
یا احیای می جی.

48. Uchimura Kanzō

49. heimin shugi

50. Taishō

51. minshu shugi

۵۲. Blue Stockings. «جوراب آبی» به زنی اطلاق می شد که وانمود می کرد علائق  
روشن فکرا نه یا ذوق ادبی دارد. (وبستر)



چارلز ا. مور<sup>۱</sup>

## جان معماوار<sup>۲</sup> ژاپنی<sup>۳</sup>

بنیادی ترین صفات اندیشه-سنت و فرهنگ ژاپنی دو تا است که می توان آن ها را در این عبارات خلاصه کرد: یکی «تجربه ی مستقیم» (یا، بی واسطه) است که دیدگاه تجربی-کلی است، و دیگری «تفکر نامستقیم»، «نامستیمی»، یا «نامشخص بودن در اندیشه»، که آن را به صورت های گوناگون-«عقل گریزی»، «عقل ستیزی»<sup>۴</sup> و «گرایش های ناخردگرا»، و



مانند این‌ها خوانده‌اند. (حضور کلی و به همان اندازه بامعنای یکجا هر دو این صفات چیزی است که ژاپن را معماوار می‌کند.) البته این دو باهم‌اند به صورت دو جنبه‌ی از یک دیدگاه بنیادی. هر دو این دیدها شکل‌های بسیار به خود می‌گیرند. نمونه‌هایی که دم دست‌اند عملاً هر جنبه‌یی از زندگی و اندیشه‌ی ژاپنی را، هم اکنونی و هم سستی را، نشان می‌دهند. (بسیاری از این نمونه را این‌جا خواهید یافت.)

#### تجربی

اولین دلبستگی ژاپنی‌ها در سوی مثبت—و این شیوه‌ی دیدن این موقعیت از سوی آن‌ها است—این است که تجربه کنند، زندگی کنند، عمل کنند و از زندگی لذت ببرند. همان طور که در مقاله‌ی دکتر کیشی موتو خواندیم، نیایشگر شین تو منصرّاً به تجربه‌ی روحانی‌اش در برابر ایزدکده دلبستگی دارد نه به تبیینات یا احکام عقلی مسائل دینی. کیشی موتو همچنین روشن می‌کند که ژاپنی با یک کلمه—با القائیتی پُر بار—می‌تواند یک تجربه یا احساس مهم را وصف کند بی آن که به آن شاخ و برگ بدهد یا تبیین‌اش کند، مثل کاری که از یک مشاهده‌گر عقلی‌تر یا نقداندیش‌تر، و از زبان‌های عقلی‌تر و تحلیلی‌تر و لفظی‌تر مثل زبان‌های غرب (و هند) خواسته می‌شود.<sup>۵</sup> آیین بودای ذن در ژاپن برجستگی بسیار دارد، در درجه‌ی اول نه به خاطر عقل‌ستیزی ظاهری آن، چنان که خیلی‌ها این طور فکر می‌کنند، بل که به علت دید مثبتی که در باب زندگی دارد باید آن را به شکل طبیعی زیست نه به طور عقلی، چون که عقلی کردن زندگی آن را دروغین و واگونه یا قلب می‌کند.

ناکامورا هاجیمه جای دیگر<sup>۶</sup> این نکته را روشن کرده است. می‌گوید ژاپنی‌ها فقط زندگی را چنان که هست، با تمام پریشانی‌ها، ناسازگاری‌ها و تناقض‌هایش می‌پذیرند. آنان همیشه گرایش‌های شهودی و عاطفی را تأکید می‌کنند.<sup>۷</sup> (در آیین بودای فنی هم تلاش می‌شود— یا حتا هدف این است— که واقعیت را چنان که هست یا اشیا را چنان که در خود هستند، یعنی در اینی یا چینی آن‌ها، دریابند. نه هیچ مطلق. روشن‌گر در آن‌سوی خود. زندگی و واقعیت هست و نه هیچ تدوین عقلی در درون آن‌ها.) این را ناکامورا به طور فنی، تا حدی این‌جا گفته است اما مشروح‌تر آن را در شیوه‌های تفکر [ملل شرق] بیان کرده است با جلب توجه ما به این حقیقت که ژاپنی‌ها تنها مطلق را که می‌شناسند درون جهان نمودین یافت می‌شود.<sup>۸</sup> این اندیشه که نیروانه و سنساره یکی است در بیش‌تر تاریخ اندیشه‌ی بودایی وجود دارد، اما هیچ‌گاه و در هیچ سستی تقریباً به آن معنای انحصاری نرسیده که در ژاپن رسیده، چون که ژاپنی‌ها آن را با دیدهای سستی و بومی ژاپنی سازگار کردند.

به نظر می‌رسد تجربه‌ی بی‌واسطه، یعنی «تجربه‌گرایی ریشه‌یی»<sup>۹</sup> که اهمیت اساسی دارد کلید این موقعیت باشد. و برای ژاپنی‌ها این مثبت‌ترین و واقع‌گرای‌ترین دیدگاهی است که شخص می‌تواند بپذیرد؛ هر دید دیگری، مثلاً دید عقلی (نگرش مفهومی، تحلیلی، حتا تبیینی)، غیر طبیعی، غیر عملی و یک واگونگی یا قلب‌شدگی، دور شدن، یک طرد حساب‌شده از رویارو شدن است از چیزها چنان که واقعاً هستند. کمابیش به نظر می‌رسد که گویی ژاپن با سایر سنت‌های بزرگ جهان فرق دارد، که همه‌ی آن‌ها حکم سقراطی را می‌پذیرند که می‌گوید «زندگی ناپژوهیده درخور زیستن نیست».

ژاپن حتا شاید با این حکم این طور مقابله کند که بگوید زندگی پژوهیده در خور زیستن نیست، چون که آن [دیگر] زندگی نیست. این شاید یک نمونه‌ی افراطی باشد، اما به نظر می‌رسد مربوط و درست باشد.

### ضد عقلی

جنبه‌ی «منفی» این دید کلی، نفی یا بی‌علاقگی به رویکرد فکری یا اندیشه‌گرا، خردگرا، و مشخص است. تعجب‌انگیز است که چه تعداد از مفسران ژاپنی سنت ژاپنی بر این نکته تأکید می‌کنند. نمونه‌ها و تبیینات چشم‌گیر این دیدگاه در برخی فصول این کتاب و نیز در عبارات کوتاه خاصی که از مقاله‌ی دکتر سوزوکی این‌جا نقل شده آمده است. این مقاله در سومین کنفرانس فیلسوفان شرق- غرب ارائه شد. او در این کنفرانس می‌گوید که شرق (خاور دور و خصوصاً ژاپن) کمابیش کاملاً متفاوت از غرب منطقی است.<sup>۱۰</sup> شرق سعی می‌کند واقعیت را «در چینی یا هستی‌اش، یا در جامعیت‌اش» دریابد، و چیزها را چنان که هستند ببیند، که این با منطقیان و دانش‌مندان و غربیان عموماً در تعارض است. این دید نامنتقی و ضد عقلی خاور دور است. او می‌گوید «جان غربی از فرارپندارها، تناقض‌ها، نامعقولی‌ها، تاریک‌اندیشی، تهیّت، و خلاصه، از هر چیزی که روشن، با حد و حدود متمایز، و تعین‌پذیر نیست بیزار است.»<sup>۱۱</sup> برای خاور دور، این‌ها چیزهایی نیستند که باید از آن‌ها بیزار بود؛ در واقع، این‌ها نشانه واقعیت، چنان که هست، و حقیقت‌اند. تأکیدش همیشه بر ملموس و مستقیم بودن زندگی است.

چند صاحب‌نظر مشخصه‌ی سادگی را بنیاد اندیشه و زندگی ژاپنی

دانسته‌اند. آنان سه آرمان سادگی، پاکی، و صمیمیت را ذکر می‌کنند. ( ← به مقاله‌های فورو کاوا و کیشی موتو ) سادگی، بنیادی است که البته با پیچیدگی مفهومی یا فکری در تعارض یا حتا تخالف است. این صفت بیش‌تر در چیزی که ناکامورا و سوزوکی آن را گرایش ژاپنی به زیست طبیعی می‌خوانند وصف شده است.<sup>۱۲</sup> طبعاً تأکید مثبت بر تجربه اهمیت بررسی فکری و تحلیل زندگی و تجربه را به حد اقل می‌رساند. دکتر یو کاوا هیده کی ( برنده ی جایزه ی نوبل در فیزیک ) تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید « جان ژاپنی مناسب تفکر انتزاعی نیست. » دقت، قطعیت، تحلیل، مستقیم، منطقی و یا تشریح، و رویارویی مستقیم از هر نوع فقط خارج از نظم‌اند. نامستقیم بودن، القایی بودن، طفره یا طفره آمیز بودن، بیش‌تر لبخند تا استدلال منطقی،<sup>۱۳</sup> احساسات تا منطق و عینیت،<sup>۱۴</sup> جواب اثباتی مؤدبانه تا صراحت یا مخالفت چالش‌خواه، نمادگرایی در بسیاری از جنبه‌های زندگی و هنر و ادبیات — این‌ها همه نمونه‌های گویایی در این نکته‌اند. نکته‌یی درباره ی ژاپن سیاسی اخیر گفته‌اند — که اگر درست باشد، نشانه ی این حقیقت است که راه‌های سنتی ژاپنی هنوز راه‌های ژاپن‌اند — که « ژاپن غالباً با پنهان کردن اعتقادات حقیقی‌اش پشت یک نقاب ادب، ایالات متحد را فریب داده است .... احترام در مقیاس‌های مرسوم از صراحت فراتر می‌رود. »<sup>۱۵</sup> این برای ژاپن چیز تازه‌یی نیست. در تاریخ، بنا بر سنت، نمایی از قدرت امپراتور وجود داشته است که او به دلیل خاستگاه و حکم آسمانی‌اش یک حق سنتی، یعنی قدرت مطلق، داشت، همراه با قدرت واقعی « نامستقیم » یا « پنهان ». دیگرانی که بر او حکم می‌راندند، تا سال ۱۹۴۵.<sup>۱۶</sup>

این‌جا، در ژاپن، با کل دید عقل‌اندیشی، حتا خردگرایی (راسیونالیسم) به چالش بنیادی و جامع برخاسته و کمابیش به طور کامل آن را رد کرده‌اند،<sup>۱۷</sup> (ناگزیر باید افزود: شاید به جز در جوانب ماشینی‌تر زندگی، که به نظر می‌رسد ژاپنی‌ها آن‌جا از هیچ‌گونه قابلیت عقلی، ابتکار و دقت کم ندارند.) شاید، به‌رغم یو‌کاوا و دیگران، این طور باشند که ژاپنی‌ها در رویکرد انتزاعی و عقلی، یعنی در مفاهیم، کلی‌ها، اصول انتزاعی، مطلق‌ها، ناتوان باشند بل‌که رغبتی به آن ندارند. شاید آن‌ها فقط به چیزهای دیگر دلبستگی دارند: به زیستن، انجام دادن، تجربه کردن، لذت بردن<sup>۱۸</sup> — و آرامش درون، که جانب «روحی» است.

دو جنبه‌ی مهم این دیدگاه بنیادی، — که یکی تأکید بر تجربه‌ی واقعی و زندگی واقعی، و دیگری رد بررسی عقل‌اندیشانه‌ی زندگی و تجربه است، — بسیار نزدیک است به مشکل ما که نهایت سعی مان را می‌کنیم که گوهر فلسفی و روان‌شناختی جان ژاپنی را وصف کنیم و بفهمیم. و این‌ها یک چنین فهمی را بسیار دشوار می‌کنند. (یا، آیا واقعاً چنین کاری می‌کنند؟ البته غرب دید و نظرگاه‌های مشابهی داشته و هنوز هم دارد. بله، نظرهای ژاپنی متفاوت‌اند اما فهم‌ناپذیر نیستند.)

یکی از مهم‌ترین سیماهای این عقل‌ستیزی — که در حد ممکن هم علت و هم معلول است — یا ناتوانی در اندیشیدن بر اساس اصول انتزاعی مطلق یا کلی است یا دست‌کم نادیده گرفتن چنین کلی‌ها یا مطلق‌ها است در تفکر، حتا در تفکر به زندگی، و در واقع، [نادیده گرفتن چنین کلی‌ها یا مطلق‌ها] در

زیستن زندگی است. ناکامورا جایی، نه در این کتاب، اشاره می کند به آیین بودای ژاپنی که در آن حتا اصول بنیادی سلوک و تربیت بودایی نفی می شود، چون اصول برای ژاپنی ها بی معنی و قابل اعتراض اند.<sup>۱۹</sup>

این « ناتوانی » در اندیشیدن بر اساس کلی ها یا مطلق ها و مفاهیم را، گاهی تا حدی ( خود ژاپنی ها ) به شکل یک معلول زبان ژاپنی یا منعکس شده در این زبان توضیح داده اند— که در این کتاب در سه مقاله جداگانه بحث شده است ( مقاله های دکتر ناکامورا، دکتر فورو کاوا، و دکتر کوسا کا ) چون همان زبانی که آنان برای بیان اندیشه های شان به کار می برند تن به مطلق ها یا کلی ها یا اصول انتزاعی نمی دهد.<sup>۲۰</sup> پس، به یک معنا، این دید عملاً گریزناپذیر است. در مطالعه ی جان هندی و جان چینی و جان ژاپنی— در سه مجلد این مجموعه— هدف از چنین مطالعه و ارزش ها رسیدن به دو چیز بوده است: درباره ی آن ها بدانیم و از آن ها بیاموزیم. اول آن که چنین مطالعه ی ضروری ( و بسیار ثمربخش ) است به مثابه ی یک شالوده ی فهم بنیادی ملت مورد نظر، و دوم، که دقیقاً هدف و ارزش فلسفی تر است، دامنه دارتر کردن مجموع دانش فلسفی و فرزاندگی، و گسترده تر کردن افق فیلسوفان تمام سنت ها و فرهنگ ها است از راه کشف تجربه های نو، بینش های نو، تعبیرهای نو، شاید حتا معناهای نو برای خود فلسفه در آن اندیشه—ستی که مورد پژوهش است. ( یقیناً هیچ دو فرهنگی یا دو سنتی نیستند که یکی باشند. نه تجربه های متفکران شان و نه فرایندهای اندیشه، بینش ها، « شهودها »، نظرگاه ها، دیدها، و حتا روش های ادراک و تفکر، به انضمام صورت و درجه ی توانایی ادراک شان. )

بی چون و چرا هم هند و هم چین خیلی چیزها دارند که به دیدگاه کلی

فلسفه یاری کنند، چون که در هر کدام شان یک سنت بنیادی و متمایز فلسفی وجود دارد. برعکس، به گونه‌ی وسیع بر این عقیده‌اند، و همه در این همداستان اند که در این جهت از مطالعه‌ی سنت ژاپنی چندان بهره‌ی حاصل نمی‌شود، چرا که این سنت اساساً فاقد یک سنت فلسفی حقیقی (و بومی) است.

واقعاً این تعبیر توهین‌آمیز از فلسفه‌ی ژاپنی شاید به طور غم‌انگیزی نادرست باشد، هم در واقعیت و هم در تعبیر، کمابیش یک کلیشه‌ی دروغ نمونه دربار‌ه‌ی آسیا است. اما این بخصوص موقعی درست است که بخواهیم واقع‌بینانه و خوش‌بینانه با این دریافت روبه‌رو شویم که شاید خود مفهوم فلسفه به گسترده‌تر شدن و جامعیت بیش‌تری نیاز دارد نه این که منحصر به یک تعبیر منفرد شود، که نیاز یک دیدگاه سستی خاص، خواه غربی خواه چینی یا هر چیز دیگر است. از این گذشته، اندیشه‌ی ژاپنی، هم به طور کلی و هم در مشخصه‌های بنیادی خاص‌اش، بسیار چیزها دارد که به نظر کلی، که فلسفه است، یاری کند یا باید چنین کند. ژاپنی‌ها در بسیاری از دیدگاه‌های اساسی، دیده‌ها، و روش‌های تفکر که مشخصه‌ی شیوه‌ی ژاپنی‌اند، در اصولی که بیش‌تر شالوده‌ی سازگاری را فراهم آورده‌اند تا پذیرش صرف دیدگاه‌های بیگانه‌را، و در چیزی که بی‌چون و چرا باید آن را جهان‌نگری کلی آنان خواند، اندیشه‌ها و آرمان‌های یکه‌ی ارزش‌مندی عرضه می‌کنند. خواه این فلسفه باشد خواه نباشد، دقیق یا غربی بگوییم، این یک اندیشه-سنت و یک سنت فرهنگی است که شاید به خوبی-القاکننده‌ترین و برانگیزاننده‌ترین-سنت‌های بزرگ آسیا باشد. فقط-و به طور فراپندار-به این دلیل که یا در کل یا در جزء با آنچه که

شاید دید فلسفی معمولی یا درست‌پندار خوانده می‌شود مطابقت ندارد، یعنی آن دید فلسفی که در چشم‌انداز فلسفی غرب نفوذ کرده، و در واقع بر آن سلطه دارد. کمابیش همین طور است در هند، و در چین هم، گرچه تاحدی به میزانی کم‌تر. (حتا ذن ژاپنی هم خیلی با ذن چینی فرق دارد—رشته‌یی که سر دراز و پیچیده دارد.)

نوی‌محضر این دیدگاه کلی و بسیاری از دیدهای معین و روش‌های اندیشه و دیدهای درباره‌ی زندگی می‌تواند برای فیلسوف گشاده‌نظر هم شرق و هم غرب هیجان‌انگیز و ذاتاً ارزش‌مند باشد. همان حقایقی که معما و فراپنداری را می‌ساختند که ژاپن‌اند همان حقایقی‌اند که شاید به خوبی برای کسانی که اندیشه-سنت‌ها و فرهنگ‌های‌شان کاملاً به گونه‌ی مشخصی متفاوت از ژاپنی‌ها است بیش‌تر از همه معنا داشته باشد. در دیدگاه‌های چینی اغراق‌های تدریج‌روانه هست اما هرگز نباید نفوذ بی‌شمار چین بر ژاپن را دست‌کم گرفت.

و اکنون می‌پردازیم به چند مشخصه‌ی خاص یا دست‌کم مورد ادعا.

#### نابومی

کمابیش همه‌ی صاحب‌نظران برآنند که تاریخ فرهنگ ژاپن و اندیشه-سنت ژاپنی یک فلسفه‌ی بنیادی، اصیل و خلاق کم دارد.<sup>۲۱</sup> معمولاً بر اندیشه-سنت ژاپنی برچسب «نابومی»<sup>۲۲</sup> یا بیگانه می‌زنند چون در عمل تمام دیدگاه فلسفی بنیادی آن—که این شامل تقریباً تمام متن زندگی فرهنگی آن می‌شود—از منابع بیرونی گرفته شده است. البته این منابع بیش‌ترش از چین، کره و هند



( و اخیراً هم غرب، خصوصاً ایدآلیسم آلمانی و پراگماتیسم آمریکایی ) است. بنا بر این تعبیر، « فلسفه »ی ژاپنی اساساً موضوع مطالعه و تعبیر دیدگاه‌های بیگانه و سازگار کردن آن‌ها است به طوری که برای ژاپنی‌ها مفید و مناسب باشد.

این قضاوت مخالف‌خوان درباره‌ی فلسفه‌ی ژاپنی تأییدش را در مطالعه‌ی مسیر توسعه‌ی اندیشه‌ی ژاپنی پیدا می‌کند، توسعه‌یی که فلسفه‌ی بنیادی چندانی که بومی و اصیل و خلاق باشد در آن دیده نمی‌شود. این نظر با برخی مشخصه‌های بنیادی جان ژاپنی نیز تأیید می‌شود. گویا این جان سنگ راه توسعه‌ی اندیشه‌ی فلسفی در جلوه‌های انتقادی، کلی، بنیادی، عقلی و منطقی آن است.

این مشخصه‌هایی که با جان و فرهنگ ژاپنی سرشته است شالوده‌یی می‌شود برای فرایند سازگار کردن چند دیدگاه فلسفی بیرونی با موقعیت ژاپن. ژاپن، در گرفتن از جهان بیرون، گاهی فلسفه‌های بیگانه‌ی « وام‌گرفته » را چنان از بیخ و بن با نیازها و جان خود سازگار کرده که نسخه‌های ژاپنی از اصل آن‌ها آن‌قدر دور است که نمی‌توان آن‌ها را بازشناخت - بهترین نمونه‌اش مورد آیین بودای ژاپنی است.<sup>۲۳</sup> ( این جا می‌توان بسیاری جرح و تعدیل‌های مهم و تعبیرهای زیاده‌رو یا اغراق‌شده‌ی دیدگاه‌های بنیادی چینی کنفوسیوسی را نیز ذکر کرد، اما این رشته سر دراز دارد. ) ژاپنی‌ها در خوشامدگویی به اندیشه‌ها و آرمان‌های منابع بیگانه، گشاده‌نظرترین مردم جهان‌اند، و به روشنی پیدا است که با تعصب کم‌تری به اندیشه - سنت‌شان می‌بالند.<sup>۲۴</sup> اما موقعی که اندیشه‌های بیگانه به درون این سنت آورده می‌شود

خود این سنت است که اصول بازدارنده و تعبیرکننده‌ی سازگاری را فراهم می‌آوردند و این‌ها برای ما اهمیت خاصی دارند.

این‌جا به نظر معقول و مناسب می‌رسد که شرح و توضیحی مقدماتی درباره‌ی این اصول بنیادی جان ژاپنی، یعنی از اندیشه و گرایش‌های روان‌شناختی آن به دست دهیم.<sup>۲۵</sup> اصولی که این‌جا ارائه شده در درجه‌ی اول مجموعه‌ی از رهنمودهایی است برای آن نظر کلی و ادراک سستی که در مقالات این کتاب مشروحاً وصف شده است. این مقالات مطالعاتی هستند در جنبه‌های خاصی از تصویر کلی اندیشه و فرهنگ ژاپنی و در آن‌ها سعی نشده که نوعی تصویر جامع یا مشخص به دست دهند که خواننده شاید آن را مفید بیابد. هدف از این مقدمه فراهم آوردن یک چنین تصویر کلی است، خواه از جزئیات آن در این کتاب بحث شده باشد خواه نشده باشد و از بسیاری از آن‌ها بحثی نشده است.

این‌جا بیش‌تر بر توضیح و فهم سنت ژاپنی تأکید خواهد شد تا بر تمرکز یا توجه انحصاری به اوضاع هم‌عصر به معنی دقیق کلمه. این ناشی از یک علاقه‌ی عتیقه‌شناسانه‌ی صرف به تاریخ نیست. مبتنی است بر این باور عمومی که حال را نمی‌توان فهمید مگر نسبت به گذشته، یعنی سنت، که گذشته بر آن متکی است. و در مورد ژاپن، که یک چنان سنت فرهنگی نیرومندی دارد، قویاً چنین است. همان‌گونه که محترم‌ترین فیلسوف ژاپن، نیشیداکی‌تارو گفته است «برای این که روشن کنیم فرهنگ ژاپنی به چه می‌ماند باید نگاهی به تاریخ گذشته‌اش بیاندازیم و نهادها و تمدن آن را مطالعه کنیم.»<sup>۲۶</sup>

عسل‌اندیشی و جهان‌گرایی<sup>۲۷</sup> ژاپن از همان آغاز جهان‌گرا و واقع‌بین بوده

است. ( ← مقاله‌ی دکتر ساکاماکی در این کتاب ) این شاید مهم‌ترین نشانه‌یی باشد بر دامنه‌ی وسیعی از دیدها که نظرگاه ژاپنی را می‌سازند. به نظر می‌رسد که این روشن‌گرترین دید کلی و شایع‌ترین و مهم‌ترین رشته‌یی است که می‌خواهد تنوع پهناوری از دیدها و اعمال را با هم نگاه دارد. ( این نکته به روشنی بسیار در فصول این کتاب دیده می‌شود، که آن‌جا در شاخه‌های فراوانش نمودار خواهد شد. بنا بر این این‌جا نیاز به روشن‌گری بیش‌تر آن نیست. )

#### التقاطی

اندیشه‌ی ژاپنی را به گونه‌یی بامعنا و وسیعاً به «التقاطی»<sup>۲۸</sup> وصف می‌کنند. و ما این‌جا دلیل بیش‌تری بر عمل‌اندیشی می‌یابیم — چنان‌که پیش‌تر هم آن را در این حقیقت، یعنی در سازگار کردن دیدگاه‌های بیگانه و نه فقط پذیرش آن‌ها دیده بودیم.<sup>۲۹</sup> بنیاد چنین سازگاری بر عقل نبوده است، بل که دقیقاً با زندگی ژاپنی تناسب عملی داشته است. ژاپنی‌ها مایلند این دیدگاه‌ها را که از نظر دقت عقلی و منطقی ناهم‌سازند — مثلاً آیین کنفوسیوس، آیین دائو، آیین بودا، و شین‌تو — با یکدیگر تلفیق کنند. به نظر می‌رسد که هر یک از این‌ها شالوده‌یی برای انطباق عملی با این یا آن جنبه از زندگی می‌آورد، و همه با هم فلسفه‌ی جامع زندگی به دست می‌دهند، خواه منطقاً با آن سازگار باشد خواه نباشد، و آن‌ها هم‌ساز نیستند مگر تا زمانی که آن‌ها را چنان تفسیر کنند که سازگار شوند، خود اگر چنین کاری اصلاً ممکن باشد.<sup>۳۰</sup>

## هماهنگی

غالب ژاپنی‌ها لغت «هماهنگی» (هارمونی) را به جای اصطلاح تاحدی توهین‌آمیز «التقاط‌گری»<sup>۳۱</sup> به کار می‌برند. ژاپنی‌ها هم مثل هندی‌ها و چینی‌ها بر هماهنگی و تساهل تأکید می‌کنند، و بیش از دیگران سعی می‌کنند که شکاف‌های عملی و عقلی و رویارویی را به حد اقل برسانند. در ژاپن، این گرایش مسلط است. در اکثر سازگاری‌های با زندگی، خواه در فلسفه و دین باشد خواه در امور عملی، ناهمخوانی‌های عقلی روشنی وجود دارد، اما این‌ها برای جان ژاپنی، به علت هماهنگی عقلی و عملی (و تساهل)، ناسازگاری نیستند، یا اگر هستند مهم نیستند. (خواه این هماهنگی - تساهل علت این گرایش التقاطی باشد خواه نتیجه‌ی آن، این خود یک مسأله است.) گاهی به نظر می‌رسد که به طور جدی اندکی به درک مسأله رسیده‌اند، و اندکی سعی می‌کنند که به این ناسازگاری‌ها غلبه کنند، و حتا موقعی که در این راه تلاش هم کرده‌اند باز کم‌تر به توفیق راست و درستی دست یافته‌اند.

در مسأله‌ی التقاط‌گری (یا هماهنگی بی‌انتقاد پذیرفته)، و در تأکید بر عمل‌اندیشی در مقابل رویکرد عقلی‌تر به زندگی و جهان، بی‌درنگ آن دشواری ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر را حس می‌کنیم که ناظر بیرونی در تلاش‌اش به فهم ژاپنی‌ها و دل‌شان با آن روبه‌رو است. اگرچه چیزی به نام خاور مرموز یا شرق مرموز وجود ندارد، با این همه ژاپنی‌ها شاید دشوارفهم‌ترین ملت آسیایی باشند، به هر طریق یا میزان اساسی یا جامعی که باشد.<sup>۳۲</sup> این نکته همان‌طور که پیش برویم بیش‌تر روشن خواهد شد.

### زیبایی‌شناسی

یک مثال مشهور رویکرد ناعقل‌اندیشانه به زندگی و جهان، که دلیل دیگر تأکید مثبت تجربه‌ی مستقیم است، تأکید است که ژاپنی‌ها عملاً بر دیدگاه و نگرش زیبایی‌شناختی در تمام جنبه‌های زندگی و فرهنگ می‌کنند. تاگور این زیبایی‌شناسی را در دهه‌ی ۳۳ یک‌ه‌ی ژاپن می‌خواند.<sup>۳۴</sup> این‌جا کثی موتو زیبایی‌شناسی را تا آن اندازه مهم می‌داند که آن را با امور دینی در ژاپن، در چیزی که یقیناً تأکید یکه است بر زیبایی‌شناسی، یکسان می‌داند. این‌جا کوسا‌کا اشاره می‌کند به تأکید بنیادی زیبایی‌شناختی در فرهنگ ژاپنی که عملاً در سراسر تاریخ این کشور دیده می‌شود—چنان‌که فرهنگ ژاپنی یک فرهنگ زیبایی‌شناختی است. و ناکامورا، این‌جا و جای دیگر، بر چیزی تأکید می‌کند که آن را تقدم‌گرایش‌های زیبایی‌شناختی، شهودی، عاطفی،<sup>۳۵</sup> و نمادین ساده‌ی ژاپنی‌ها می‌خواند.<sup>۳۶</sup>

زیبایی‌شناسی چنان در فرهنگ ژاپنی مهم است که بسیاری از ژاپن‌پژوهان آن را به عنوان مشخصه‌ی برجسته‌ی مثبت کل فرهنگ ژاپنی، به مثابه‌ی جوهر زندگی ژاپنی، پذیرفته‌اند. زیبایی‌شناسی را بیان اساساً یک‌ه‌ی معنویت در ژاپن دانسته‌اند هم‌چنان‌که اخلاق در چین، دین در هند، و احتمالاً خرد در غرب.<sup>۳۷</sup> عشق آنان به زیبایی؛ عشق شدید و چشمگیر کلی آنان به طبیعت؛ تلاش آنان به بیان طبیعت در تمام جنبه‌های زندگی (آیین چای، گل‌آرایی، باغ‌ها، و مانند این‌ها)؛ روح و حقیقت (یا، دست‌کم، آرمان) هماهنگی در فلسفه، در دین، و در نظم اجتماعی و سیاسی؛ تأکید آشکار آنان بر احساس و عاطفه؛ رمانتیسم کمابیش پراکنده در همه‌جا؛ و احتمالاً

مشخصه‌ی «زنانه» که اغلب از آن نام می‌برند<sup>۳۸</sup> این‌ها همه معروف‌اند و به مثابه‌ی مشخصه پذیرفته شده‌اند. ( ذکر این نکته جالب و شاید نمونه باشد که حتا تائوینوئو شراب نیز در خطوط هوایی ژاپن به شکل یک بادبزنی زیبا است!) و شاید این به طور خاصی مهم باشد که زشت و شرّ به نظر می‌رسد که یکسان باشند ( ← مقاله‌ی کوّساکا در این کتاب ).<sup>۳۹</sup>

#### دین

این مشخصات مشترک در دین‌های ژاپنی به چشم می‌خورند که آن‌جا التقاط‌گری، انعطاف، نبود علقه‌ی عقلی، نبود کلیت، و رئالیسم واقع‌بین و عملیت‌ژاپنی‌ها مسلط است. به نظر می‌رسد که علائق فرجامین برای ژاپنی‌ها چندان مهم نباشد. در دین ژاپنی هیچ‌گونه تعالی‌گرایی<sup>۴۰</sup> یا کلی‌گرایی<sup>۴۱</sup> وجود ندارد. مسائل مهم‌تر این‌ها است: رسیدن به آرامش درونی و رویارویی آرام با مسائل زندگی. ( و همان‌طور که بعداً خواهیم دید، تجربه‌ی زیبایی‌شناختی و تجربه‌ی دینی این‌جا ظاهراً به یک اندازه مؤثرند. ) تعالی‌گرایی را از هرگونه که باشد خوش نمی‌دارند. آیین شین‌تو، آیین کنفوسیوس، و آیین بودا دست در دست هم می‌روند— آیا این به دلیل‌های عملی، یا تساهل و هماهنگی یا بی‌اعتنایی عقلی است؟ ژاپن را غالباً بوم آیین بودا می‌خوانند، اما به نظر می‌رسد که آیین بودا در ژاپن بانگ دوری است از آیین بودای آغازین یا حتا از آیین بودای کنونی در جنوب و جنوب شرقی آسیا— و حتا از آن آیین بودایی که در چین— انسان‌گرا توسعه یافت. در یک فصل این کتاب— مقاله‌ی کیشی موتو— آیین بودا همچون یک دین شاد وصف

شده است، چون که ژاپنی‌ها مردمی‌اند که از زندگی لذت می‌برند.<sup>۴۲</sup> رد یا دستکاری بزرگ بسیاری از اصول بنیادی فلسفه، دین و اخلاق بودایی فقط می‌توانست در ژاپن اتفاق بیافتد.

### اخلاق

اخلاق ژاپنی هم از نظر مشخصاتش چیزی یکه است. ابدأ سعی نمی‌کنند که برای اخلاق یک بنیاد فلسفی یا متافیزیکی پیدا کنند. اخلاق در ژاپن صرفاً یک الگوی زندگی اجتماعی است، بیش از آنی که در چین انسان‌گرا است. واقع‌گرا، و کمابیش فرصت‌گرا است، ظاهراً بدون هیچ‌گونه مطلق یا کلی، مگر یک استثنا، یعنی اصل بنیادی اخلاقی وظیفه-وفاداری به گروه و به پیوند اجتماعی- و هرکنشی که آن‌جا به آن نیاز است- که مهتران در آن سلطه دارند و اختصاصاً ژاپنی است. به نظر می‌رسند این‌ها جوهری‌اند: خودانگیختگی، نه کنش عقلاً طرح‌ریزی‌شده، ( ← مقاله‌ی فوروکاوا ) و درون‌سویی، پاکی درونی، آرامش، و تأکید بر انگیزه تا بر پیروی از اصول اندیشیده‌شده‌ی بنیادی. برای بیرونیان، مجموعه‌ی اخلاقی ژاپن کاملاً سردرگم‌کننده است: مثلاً پایگاه آزادی وجدان فرد در قیاس با مطالبات وفاداری مطلق و وظیفه، اگرچه این‌جا هم ژاپنی‌ها آشفتگی یا تعارضی نمی‌بینند ( ← مقاله‌ی فوروکاوا ) اجرای بیرونی مبتنی است بر تمایل مثبت درونی و میل به انجام تکلیف.

باید یادآور شد که اخلاق سستی در ژاپن هم چنان زنده است. اکنون در این زمینه یک سردرگمی هست، چنان که یکی از نویسندگان این کتاب

( فورو کاوا ) می گوید، کدام از رش، کهنه یا نو، درخور آناند که در این زندگی به دنبال شان باشیم؟ ( در جای دیگر این کتاب آمده که شکست ژاپن در جنگ و اشغال این کشور از سوی ارتش فاتح به شان فرد « مشروعیت بخشید » اما در عین حال اخلاق سستی ژاپنی را نابود کرد. ) درست به همان شکلی که ژاپنی ها آیین بودا را از نو ساختند تا به صحنه ی ژاپنی بخورد، دکتر کنت ساندرز<sup>۴۳</sup> هم می گفت « کنفوسیوس متعجب می شد » اگر می دانست که ژاپنی ها چه گونه فضیلت وفاداری او را با « تعظیم جنگاوران و سرکردگان فتودال، بالاتر از دانشمندان و فیلسوفان » سازگار کردند.<sup>۴۴</sup> نزد برخی ها، اخلاق ژاپنی اندکی ورای اخلاق منفعت صرف و مصلحت اندیشی، و قبول اصول اجتماعی و آداب است که فضایل بنیادی غربی پایگاه شان را در آنها از دست می دهند. گویا به خاطر وظیفه، وفاداری، و مانند این ها، حقیقت و وجدان پایگاه شان را از دست می دهند.

#### پیوند اجتماعی

هنوز در چیزی که ناکامورا آن را تأکید ژاپنی بر پیوند اجتماعی ( یا رابطه های انسانی ) می خواند ( - مقاله ی ناکامورا: سیمای بنیادی اندیشه ی حقوقی، سیاسی و اقتصادی ژاپن، در همین کتاب ) جنبه ی دیگری از دیدگاه عملی و ضد کلی هست و ورای آن هم « سرسپاری کامل به پیوند اجتماعی بسته ی<sup>۴۵</sup> ژاپن ». این دیدگاه مخالف توجه به کلی ها است که از خود پیوند اجتماعی، خصوصاً پیوند اجتماعی ژاپنی، فراتر می روند، که ژاپن در آن دیدگاه وجه اشتراک بسیاری با چین، انسان گرا دارد، که آن جا گفته اند « مردم



مقدم اند». این دلیلی است که برای ناپذیرفتگی هر دین جهانی می آورند مگر پس از آن که با پیوند اجتماعی ژاپن سازگار شده باشد. چنان که پیش از آن گفته شد، این نکته در باب طرد اصول تربیت بودایی نیز دیده می شود. این نگرش تقریباً در تمام جنبه های زندگی، و نیز، چنان که به نظر می رسد، با اشاره به روابط بین المللی، روابط سیاسی و دیپلماتیک، و به اصول اخلاقی، و نیز به دین شاخه هایی دارد. در ژاپن سستی، امپراتور (یا، دولت)، یعنی تجسم شخصی (یا، «رسمی») پیوند اجتماعی بسته ی ژاپنی، کاملاً تا سال ۱۹۴۵ در زندگی و اندیشه مسلط بود.<sup>۴۶</sup>

#### ضد فرد

مسأله ی پایگاه فرد با مسأله ی پیوند اجتماعی، و نیز با پیوند اجتماعی بسته ی ژاپن، بستگی تنگاتنگی دارد. مقصود پایگاهی است که فرد در آن وابسته به الگوهای گروهی گوناگونی است که به آن ها تعلق دارد، از خانواده گرفته تا دولت. ... مسأله ی پایگاه فرد آنقدر اساسی است که تمام چهارمین کنفرانس فیلسوفان شرق-غرب وقف آن شده بود (همان طور که چند فصل همین کتاب). این کار تا حدی برای این صورت گرفته بود که مسأله ی پایگاه فرد-و پایگاه مردم سالاری-در چندین سنت آسیایی (و شاید بخصوص در ژاپن) هم در گذشته و هم در زمان حال چندان روشن نیست. گویا در تمام این سنت ها، شاید بیش تر در ژاپن، فرد از نظر روابط گروهی به چیزی گرفته نمی شود.<sup>۴۷</sup>

پایگاه فرد در ژاپن مسأله یی است که انسان را سر در گم می کند چون که تعبیرهای بسیار مختلفی از آن در این زمینه وجود دارد. به نظر می رسد که

همیشه بیش تر بر گروه تأکید شده تا بر فرد، بر وظایف تا بر حقوق، بر وفاداری به گروه یا مهتر در سلسله مراتب، و به نظر می رسد که این تأکید در ژاپن نیرومندتر از سنت های بزرگ دیگر باشد. این امر به سلطه ی دولت منجر می شود تا آن جا که یک مقاله از این کتاب (مقاله ی ۱۹۵۹ نا کامورا) <sup>۴۸</sup> به این نکته می پردازد که دولت علی الرسم هر اندیشه یی را در ژاپن تعیین می کند، مفهومی که با اندیشه ی سرسپاری مطلق به پیوند اجتماعی - یکه ی ژاپن همسو است.

جنبه ها یا نشانه های اضافی بسیاری از این سیمای فرهنگ ژاپنی، یعنی ساختار سلسله مراتبی جامعه به طور کلی، هست؛ حس کلی مرتبه ی اجتماعی، که حتا کاربرد زبان شاهی بر آن است؛ حقیقت چندجانبه ی تربیت (درونی و بیرونی) و تقاضای آن؛ حس کنترل (درونی و بیرونی)؛ و روحی سراسری و حقیقت تسلیم طلبی در تمام پیشه ها و در اندیشه (که فرض است از آیین کنفوسیوس گرفته شده اما، اگر این طور باشد، به یک درجه ی افراطی رسیده که مسلماً در آیین کنفوسیوس مردود است).

به نظر می رسد که این اندیشه ی سلطه ی گروه بر فرد مورد توافق همگان باشد. <sup>۴۹</sup>، <sup>۵۰</sup> اما در این کتاب (← نا کامورا، کوسا کا) شواهد فراوانی می یابیم که قویاً خلاف این نظر است. و بنا بر این، هم باب مسأله همچنان باز است، و هم آن سردرگمی. (هم چنین حقیقت جالب حقارت گروهی هم هست، یعنی طبقه ی معروف به «از کاست ها رانده ها» و توکیناوا یی ها. این اوضاع اکنون غیر قانونی اند اما مثل تعصب کاستی هند قویا وجود دارد.)

این جا یک فراپندار بنیادی هست، خصوصاً از دید تأکید پیش گفته ی

درباره‌ی تجربه و طرد ضد عقلی مفاهیم و کلی‌ها، و مانند این‌ها. شاید فکر کنید که هر دو این جنبه‌های جان ژاپنی — برای مثال‌های فراوان — مقاله‌های کو‌سا‌کا و نا‌کامورا در این کتاب — بنیادی برای فردگرایی فراهم می‌آورند، و همین طور هم زبان و «منطق» ژاپنی، که کلی‌ها و مفاهیم را رد می‌کند. و با این همه گروه‌گرایی که بی شک از خانواده تا دولت را فراگرفته و آن یک‌گرایی (مونیسیم) که بسیاری از مفسران در فرهنگ ژاپنی می‌بینند به نظر می‌رسد که جداً با فردگرایی تعارض دارد — که این فرایندها دشواری‌گیر دیگری است. شاید قسمتی از جواب از این حقیقت آب می‌خورد که خانواده نزد ژاپنی‌ها یک گروه مفهومی یا کلی نیست و دولت نهادی یا کلی‌یی نیست که تمام افراد را هم‌چون عضو شامل شود، بل که یک خانواده‌ی همه‌فراگیر است که در آن امپراتور فرمان‌روا به معنی دقیق این کلمه نیست بل که یک شخص است، سر خانواده‌ی تمام مردم — و بنا بر این مهتر است، چنان که یک ژاپنی گفته است که همان مشکل پایگاه نسبی فرد حتماً نمی‌توانست پیدا شود.<sup>۵۱</sup> اما از یک طرف، تعارض میان آنچه که به نظر می‌رسد استلزام‌های فردگرایانه‌ی این صفت‌های بنیادی باشد و گرایش‌ها یا حقایقی که، از طرف دیگر، ضد فردگرا هستند باقی می‌ماند و جداً گیج‌کننده است: پس جای فرد کجاست؟

مردم‌سالاری

یکی از علائق اصلی در این زمینه باید به بنیادی ربط داشته باشد که مردم‌سالاری (دموکراسی) در ژاپن معاصر بر آن بنا شده است، سوآل این

است که آیا یک چنین مردم سالاری با سنت ژاپنی وابسته به پایگاه فرد سازگار است یا نه، آیا بر یک بنیاد سخت یا دست کم در آن سنت به اندازه کافی سخت بنا شده است، یا آیا صرفاً نتیجه‌ی فشار بیرونی، دستور نظامی، یا روان‌شناسی زمانه است—و به این ترتیب احتمالاً از نظر دوام وضع نامعلومی دارد.<sup>۵۲</sup> هاسه گاوای با صراحت بسیار می‌گوید «حالا، موقعی که ژاپن روی پایگاه نوی به عنوان یک دولت آزاد و مردم سالار (که نتیجه‌ی دستورها و ارشاد تحمیلی آمریکا است) شروع می‌کند شاید جای تعجب باشد اگر به جای ارائه‌ی قضاوت‌های عقلی مبتنی بر یک شناخت صرفاً عینی واقعیت‌های رویاروی ژاپن، گرایشی به فرو رفتن در یک توسعه‌ی ذهنی هوشمند اندیشه‌های انتزاعی «آزادی» و «مردم سالاری» وجود نداشته باشد! هم‌چنین شاید فکر کنیم که نتایج عملی چه خواهد بود.» گفته‌اند که «مردم سالاری این جا [در ژاپن] هست اما ریشه‌هایش چندان عمقی ندارد.» از طرف دیگر، شاید درست باشد که کار سستی ژاپن در «وام گرفتن» از فرهنگ‌ها و سنت‌های دیگر، به اضافی کار به همان اندازه سستی سازگار کردن اندیشه‌های بیگانه با مقاصد خود، به ژاپن خوب قدرت می‌دهد که بدون یک بنیاد سستی نه چندان دیگرگونه، این مورد هم را بپذیرد و سازگار کند. حاصل کار یک مردم سالاری ژاپنی خواهد بود—با تمام صفاتی که این عبارت القا می‌کند—نه یک مردم سالاری آمریکایی، که به نظر می‌رسد عملاً برای ژاپن ناممکن است. این سوآلاتی است که باید با آن‌ها روبه‌رو شد اما به نظر نمی‌رسد که بتوان به جواب‌های روشنی رسید، همان طور که در مورد بسیاری از مسائل در متن سنت ژاپنی چنین است.

## قانون

در نظام حقوقی ژاپن با توجه به مسأله‌ی مشابه به فراپندار دیگری می‌رسیم که گیج‌کننده‌تر است. از جانب سیاسی که نگاه کنیم، به نظر می‌رسد که سلطه از سوی گروه باشد تا دولت، که علی‌الرسم فرد را به طور کامل و از اساس کم‌ارزش می‌کند و دلیلش هم مطالبه‌ی وفاداری و وظیفه [شناسی] مطلق است. از طرف دیگر، که شاید تعجب‌آور باشد، در حوزه‌ی حقوقی تأکید و تعلق بیش‌تری به شخصیت فردی می‌بینیم تا در قوانین ماشینی یا کلی‌کرا و سخت مفهوم‌گرای غرب می‌بینیم.<sup>۵۳</sup> (و اندیشه‌ی هماهنگی در مقابل تعارض نیز این‌جا هم صادق است.) نکته این است که در ژاپن هیچ چیز ماشینی یا مطلق، یا مفهومی، نیست حتا قانون (علی‌الرسم به استثنای سلطه‌ی نهایی دولت و مطالبه‌ی وفاداری مطلق از سوی فرد). اما امروزه همه‌ی این‌ها در یک حالت جریان بزرگ و انتقالی است، با آشفتگی و نامعلومی بیش‌تر. اما اگر ژاپن هم‌چنان در نظام حقوقی‌اش به سوی غرب برود، قانون ژاپن هم ماشینی نخواهد شد و شخص حقیقی را به خلاف تمام سنت‌اش از یاد نخواهد برد، یا به آن خواهد بالید؟

ناظر بیرونی در این تعارض آشکار میان فرد و گروه، از خانواده به دولت، گرایش‌هایی خواهد دید که قویاً نامردم‌سالار و ضد فردگرایی هستند، همان‌طور که این‌ها را در تأکید شدید بر وظایف نه بر حقوق می‌بیند. اما مثل تمام موارد، باید سعی کرد که در حد ممکن این موقعیت را همان‌طور فهمید که خود ژاپنی‌ها می‌فهمند. چنان‌که پیش از این گفته شد، عموماً از راه دیدگاه هماهنگی بر تعارضات نمایان. مجموعه‌ی ژاپنی، که ظاهراً کل اندیشه و

فرهنگ ژاپنی را سرشار می‌کند، غلبه می‌کنند یا از این طریق آن‌ها را حل و فصل می‌کنند. این جا دست کم دو نکته جوهر مثبت این روح و حقیقت هماهنگی را توضیح می‌دهد، و نا کام‌ورا به همین نکته اشاره می‌کند آن جا که می‌گوید «گرایش‌های فراملی‌گرایانه‌ی به سوی سرسپاری<sup>۵۴</sup> مطلق [نه تسلیم] به یک فرد [برتر] خاص». اما واقعیت مهم دیگری هم هست. و آن این است که ژاپنی‌ها ظاهراً همیشه در نظام اجتماعی و سیاسی‌شان از خانواده به دولت — شاید همین طور هم در دیدگاه‌های فلسفی و دینی — التقاطی‌شان — میزانی از آرامش جان و امنیت و زیست — هماهنگی یافته‌اند که بقیه‌ی جهان به آن نرسیده‌اند و حتا غالباً آن را محکوم کرده‌اند. فرد از خانواده به دولت «تعلق دارد». او به این‌ها می‌رسد: حفاظت، گرما، امنیت، قابلیت وابسته بودن، و آن‌چه که به نظر می‌رسد برای ژاپنی‌ها مهم‌تر باشد، یعنی آرامش جان، آرامش درونی و آرامش شخصی.<sup>۵۵</sup> این‌ها ارزش‌هایی‌اند که شالوده‌ی قبول دل‌خواسته‌ی آداب و اعمال اجتماعی، سیاسی، دینی، و اخلاقی‌اند و آن‌ها را توضیح می‌دهند، و فهم و درک این‌ها برای بیرونیان بسیار دشوار است. پیش از بیان آن‌چه ممکن است جمع‌بندی این بحث باشد یکی دو نکته‌ی واقعی را باید یادآور شد.

یکی آن‌که بر هماهنگی در اندیشه و فرهنگ ژاپنی — و عملاً هم در تمام منابع — تأکید کرده‌ایم که این نباید سبب شود که ما چشم‌مان را به روی برخی عناصر معین ناهماهنگی که در اندیشه و فرهنگ گذشته و حال ژاپنی هست ببندیم. پیش از این گفته‌ایم<sup>۵۶</sup> که محدود کردن فرهنگ ژاپنی به مشخصه‌ی زیبایی‌شناختی خطا است به این دلیل که این حقیقت واقعی را ندیده می‌گیرد

که [ در این فرهنگ ] خامی، نافرهیختگی، زندگی، ناهمواری، و نفس پرستی محض هم هست. جای دیگر هم به « نفوذ قوانین ظالمانه‌ی فئودالی ... بر تفکر ژاپنی‌ها » اشاره شده است. هم‌چنین می‌توان این نمونه‌ها را یادآور شد: سلطه‌ی عملی طبقات پایین، انقیاد مشخص یا زنان ( به رغم انکارها )، « ناچیزی » زندگی ... و از نظر تاریخی فرزندکشی.<sup>۵۷</sup> در اندیشه و یا در فرهنگ ژاپنی همه چیز در شمار دلپذیری و روشنایی، یا توافق و هماهنگی، یا احترام به شأن انسان به مثابه‌ی فرد نیست. گرایش به ندیده گرفتن چیزهای واقعی، ناهماهنگی، نازیبا، اخلاقاً ناپای‌بند، حتا ناروحانی، با اعتراض روبه رو می‌شود، اما این اعتراض درست نیست.

دوم آن‌که این راهم باید یادآور شد که حتا در قلمرو اندیشه، اگر به طور تاریخی بگوییم، و نیز در حوزه‌ی دین‌ها، کمابیش نه چندان هماهنگی و پژوهش عقلی و تیزهوشی بل‌که تخاصم و تضاد فکری بوده است، که معمولاً بر این نظرند. اما نبود هماهنگی برای دانش انسانی ارزش‌مند است. خیلی‌ها از نبود توانش فلسفی و عقلی و فعالیت و از التقاط صرف اندیشه و فرهنگ ژاپنی حرف می‌زنند. تعبیر یک دانش‌مند ژاپنی این است که این التقاط یک التقاط صرف است، که اساساً یک ملغمه‌ی آشفته‌ی بی‌بررسی دیدگاه‌های متعارض است ( « گذاشتن فرهنگ‌های وام‌گرفته به شکلی نامتناسب در کنار هم » ). به نظر می‌رسد که در این زمینه هم چندان تردیدی وجود نداشته باشد که مناقشه‌ی در تفکر و جدال قلمی در ژاپن کم‌تر از هر سنت بزرگ دیگری بوده است. اما — یک « اما » محکم — در سراسر تاریخ ژاپن تعارضات عقلی دائمی و نیز تلاش‌های عقلی بسیاری در زمینه‌ی تلفیق بوده است که التقاطی

صرف نبوده بل که در عمل بیش تر استدلالی و متقابلاً انتقادی بوده، و ظاهراً در روش های - شان، بیش از آن چه که خیلی ها می پندارند، عقلی بوده اند؛ مسلماً این امر بعد از آمدن آیین کنفوسیوس و آیین دائو از چین و بعد هم آیین بودا از هند ( از راه چین و کره ) نبوده است. چون، در حقیقت، همان فرایند همساز کردن نظرها، نظریه ها و اعمال بیگانه با نیازهای ژاپن، به انضمام جرح و تعدیل های نظری - نظریه های بودایی و خود - همین دستاورد « تلفیق » میان آیین بودا و شین تو مستلزم فعالیت و توانش عقلی واقعی بوده است. تمام این نکته نیاز به ملاحظات بیش تری دارد که جایش این جا نیست.

#### نتیجه گیری

صاحب نظران، اندیشه و فرهنگ ژاپنی و مردم ژاپن و ژاپن، یعنی جان ژاپنی را به علت گرایش های التقاطی و به علت دید ناعقل اندیشانه یا عقل ستیزانه شان به شکل های گوناگون همچون « معماوار »، « فراینداری » یا متناقض نما، « مبهم »، « انعطاف پذیر » و مانند این ها وصف کرده اند. این ها اصطلاحاتی اند، که در صورت درست بودن، دشواری دستیابی به فهم درست ژاپنی ها را تأکید می کنند. و گویا همه ی این اصطلاحات و همانند های آن ها در پرتو موقعیت تاریخی و حتا معاصر تأیید می شوند. ژاپن امروز به وضوح فرهنگی است که در گذار بزرگی است، و فرهنگی است که تقریباً ضرورتاً حضور مشترک بامعنای گرایش های متعارض و حتا متناقض یا دست کم مختلف مهم را احساس می کند. همچنین عملاً در سراسر تاریخ ژاپن ( شاید پس از یک عصر آغازین سادگی )، همیشه گرایش های بزرگ متعارضی بوده



است که وضوح فهم و تعبیر روشن را کمابیش ناممکن می‌کرد و می‌کند. البته این اختصاص به ژاپن ندارد؛ هیچ فرهنگ پیشرفته‌یی آنقدر ساده نیست که تمایزات واضح و مشخصه‌های متمایز را توجیه کند. اما گویا موقعیت ژاپن به راستی یکه باشد چون در این جهت بیش از همه پیش رفته است. به نظر می‌رسد که این جا فقط یک صفت بنیادی یا مشخصه یا دیدگاه نیست که به وضوح منش این ملت را بیان می‌کند یا تجسم می‌بخشد و این صفت با ضد آن همزیست نیست،— مگر احتمالاً با «روح احساس شده‌ی ژاپن»، «روح ژاپنی»، یا آنچه دکتر تاکا کو سو جوُن جیرو می‌گوید، «فرهنگ خون». این، و شاید سنت یا فرض عمیقاً ریشه‌دار که برکندن‌اش بسیار دشوار است، یا حتا اسطوره‌یی که اکنون رسماً انکار می‌شود، یعنی اسطوره‌ی برتری نژادی و ملی.

به این ترتیب می‌بینیم که اندیشه و فرهنگ ژاپنی هم‌گردی است از اندیشه‌ها، آرمان‌ها، دیدگاه‌ها، اعمال، و روش‌های تفکر— که جامعیت یا وحدت آن به گونه‌یی تعجب‌انگیز با هر سنت بزرگ آسیایی دیگر و با غرب فرق دارد. این جا بیش از هر سنت بزرگ دیگری چالش‌های بیش‌تری با دیدگاه‌های «درست‌پندار» هم شرق و هم غرب وجود دارد. این کلیدی است برای باز کردن قفل دشواری‌های عمیقی که در جستجوی فهم با آن رو به روییم. اما همچنین گوهر یاری‌هایی است که اندیشه و فرهنگ ژاپنی می‌تواند به دانش بشری و به نظرگاه فلسفی پهناورتری که بسیار بدان نیاز است بکند. چون پژوهندگان معاصر فرهنگ‌های آسیایی ضرورتاً به معنای دانش و فهمی که ما می‌توانیم در سطح عملی امور جهان و امور عقلی به دست آوریم،

به گونه‌یی حیاتی علاقه‌منداند، و کمابیش باید باشند، مناسب است که این جا یکی دو مشاهده‌ی تفسیری به دست دهیم. اگر واقع‌بینانه به این آمیزه‌ی مرموز و گیج‌کننده‌ی دیدگاه‌ها و گرایش‌های مشخص و ارزش‌ها نگاه کنیم، که باید چنین کاری بکنیم، [این آمیزه] وعده‌ی وابستگی، ثبات، و همکاری تضمین شده در صحنه‌ی جهان نمی‌دهد. ...

در ژاپن کنونی، همزیستی، و یا شاید تعارضی هست میان سنتی و مدرن؛ پیشرفت و سنت‌گرایی یا محافظه‌کاری؛ شرقی و غربی؛ «فراملی‌گرایی»<sup>۵۸</sup> «متمرد» و یک‌نوازی بی‌چون و چرای ملی‌گرایی سیاسی و حتا دین‌ملی‌گرا در نوازی نیرومند شین‌تو (و توسعه‌ی جنبش‌های مبارز بودایی)؛ زیبایی شناختی و ماشینی؛ قویاً زنانه و به همان اندازه قویاً مردانه؛ دیدگاه درونی و بیان بیرونی؛ دیدگاه ادعایی طبیعت‌گرایی یا فعالیت طبیعت‌گرایانه و توقع کنترل کامل هیجانات، دست‌کم از نظر بروز بیرونی؛ تعارضات درونی بنیادی ارزش‌ها؛ ظریف و مبارز؛ یک قانون اساسی غیر مبارز و، برخی می‌گویند، یک گرایش سنتی فراقانونی به زنده کردن نیروی نظامی؛ اندیشه‌ی صلح‌جویی در آیین بودا و روح همیشه‌حاضر و مقاوم سامورایی (و این جا یادآور می‌شویم مطالعه‌ی فراپندار - از نظر بیرونیان - ذن از سوی جنگاوران [بوشی‌ها یا سامورایی‌ها]؛ همچنین آمادگی دفاع از پیوند اجتماعی از طریق زور»<sup>۵۹</sup> و اگر این را امروزینه کنیم، باید یادآور شد که نظریه و عمل نوعی ژاپنی درباره‌ی جنگیدن تا مرگ و تسلیم نشدن، و نیز روح خلبانان کامی‌کازه؛ ناعقل‌اندیشی و پیشرفت علمی و تکنولوژیک که این همه مشخصه‌ی ژاپن معاصر است (در جنگ و در صنعت)؛ مردم‌سالاری و گروه‌گرایی، و سلسله

مراتب درجات گوناگون و در سطوح گوناگون؛ و تخصصی تر بگوییم، تأکید بر اهمیت فرد، آزادی و شأن او از یک سو، و تأکید نازدودنی بر گرایش‌های گروهی. نیرومند به رغم شکست یا کاهش کنونی اهمیت چنین رابطه‌یی.

این موقعیت برای بیرونیانی که از دریچه‌ی عقل‌اندیشی و یا با آن نوع تفکر به ژاپن نگاه می‌کنند که نیاز به وضوح و قطعیت دارد، یا چنان که د. ت. سوزوکی می‌گوید، نیاز به ردّ فرایندها، تناقض و مانند این‌ها دارد، به سردرگمی جدی و تقریباً نامفهوم‌بودگی دچار می‌شود....

## یادداشت‌ها

### 1. Moore, Charles A.

۲. واژگانی چون «مبهم» (ambiguous)، معماوار (enigmatic)، و فراپندار یا متناقض‌نما (paradoxical) هم هست که «معماوار» گویا از بقیه مناسب‌تر است.
۳. تکمله‌یی است از ویراستار. در این افزایه سعی می‌کنیم آن صفات یا ویژگی‌های کلی اندیشه و فرهنگ ژاپنی را که همگان پذیرفته‌اند، بیان و وصف کنیم. از این رو، بارها و به صورتی سنجیده به آرای صاحب‌نظران ژاپنی و غیر ژاپنی این حوزه (کسانی که در این کتاب هستند و دیگران) ارجاعاتی داده می‌شود تا پشتوانه‌یی باشد بر آن‌چه که شاید تعبیرهای بحث‌انگیز باشد. بیش‌ترین قسمت این تعبیرهای قرص و محکم و مشاهدات شخصی—که برخی از آن‌ها جنبه‌های واقعی‌تر این موقعیت را بیش از آن‌چه گفته‌اند نشان می‌دهند—در این افزایه به دو صورت آورده می‌شود: یکی به شکل یادداشت (← یادداشت‌ها) و دیگری به صورت سخنانی در داخل پرانتز در متن، به استثنای «نتیجه‌گیری». [ارجاعات به فصل حذف شده را از این تکمله در آورده‌ام. م. ]
۴. ما در این مقاله چهار اصطلاح داریم: intellectualism (عقل‌اندیشی)، anti-intellect-ualism (عقل‌ستیزی)، irrationalism (عقل‌گریزی) و obscurantism (تاریک‌اندیشی). وجه مشترک سه اصطلاح، سوای intellectualism، به شکلی نفی یا پشت کردن به اصول عقلی یا فکری، یا روشن‌فکری است. در intellectualism (عقل‌اندیشی) تجربه یا اصول عقلی یا فکری اصل قرار می‌گیرد، و در anti-intellectualism

در دریافت سرشت اشیا، عقل یا خرد مقام تبعی دارد یا نیروی آن نفی می‌شود. در rationalism آن روش یا نظریه‌ی فلسفی ملاک است که در آن عقل و قیاس معیار حقیقت است. از این رو irrationalism دیدگاه یا نظامی از عقاید است که بیش‌تر بر کاربرد شهود، غریزه، احساس، یا ایمان تأکید می‌کند تا بر عقل یا خرد و بر این عقیده است که بر عالم نیروهای غیر عقلی، ارادی یا اسرارآمیز حکم می‌رانند نه عقل. (فرهنگ وبستر و فرهنگ هریتیج)

۵. القائیت (suggestiveness) مشابهی، بیش از لفظیت، در بسیاری از ادبیات ژاپنی، خصوصاً شعر، و اختصاصاً در هایکو (شعر کوتاه ۱۷ هجایی) تجسم می‌یابد.

6. Hajime Nakamura (Nakamura Hajime), *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, Philip P. Wiener, ed. (rev. ed., Honolulu: East-West Center Press, 1964), pp. 531-576.

7. *Ibid.* p. 551.

8. *Ibid.*, pp. 350-576.

9. radical empiricism

10. See Suzuki, "Basic Thoughts Underlying Eastern Ethical and Social Practice," in Charles A. Moore, ed., *Philosophy and Culture East and West* (Honolulu: University Of hawaii Press, 1962), pp. 428-447.

11. *Ibid.*, p.429.

12. See Nakamura, *Ways of Thinking*, pp. 372-380; also Suzuki, *op. cit.*

13. An interesting presentation of this point is by Nakane Chie, in her

“Logic and the Smile-When the Japanese Meet Indians,” *Japan Quarterly*, XI, No. 4 (October-December, 1964).

14. Ambassador Edwin O. Reischauer was quoted as saying this (with specific reference to the Japanese attitude toward Communist China) in an interview at the time his resignation was announced.

15. C. L. Sulzberger, “Look Mama San, No Hands,” *The New York Times* (May 20, 1966).

16. Minoru Shinoda (Shinoda Minoru) has called this the “extra-legalistic” handling of political matters. (See also reference to this point in its contemporary setting and significance in the “Conclusion” of this Supplement.) See also G. B. Sansom, *Japan: A short Cultural History of Japan* (rev. ed., New York: D. Appleton-Century Company, 1943), p. 207.

۱۷. حال آن که این عقل اندیشی در غرب سخت سلطه دارد و بسیار طالب آنند، در هند هم چشمگیر است اما گاهی از آن فراتر رفته اند، در چین نیز سلطه دارد اما با محدودیت های مهم. [ این یادداشت در واقع بخشی از متن بوده است. م. ]

۱۸. هاسه گاوایو نو دکان مدعی است که از جمله تغییراتی که باید در ژاپن نو پدید آید یکی «خوش باشی بی است که عموماً مشخصه ی فرهنگ ژاپنی است». در:

*Ushinawareta Nihon*, quoted in Wm. Theodore de Bary, ed., *Sources of Japanese Tradition* (New York: Columbia University Press, 1958), p. 897.

۱۹. برای یک بحث روشن‌گر تأکید بر اشیا و رویدادها تا بر اصول ← ناکامورا، شیوه‌های تفکر، خصوصاً فصل ۳۴.

۲۰. یک منتقد شیوه‌های تفکر ناکامورا یادآور شده است که درست است که زبان اصیل یا بومی ژاپنی برای مطلق، کلی‌ها و اصول انتزاعی نامناسب بود اما این زبان صدها سال اصطلاحات چینی را در خود جای داده است و در این معنا از آن به بعد در بیان چنین اصولی ناتوان نبوده است. ← بررسی شیوه‌های تفکر ناکامورا از فیلیپ یامپولسکی،

*Philosophy East and West*, XIV, No. 2 (April 9, 1965), 181.

۲۱. این نظر را که خیلی‌ها برآورد، بعداً باید در این تکمله بررسی کرد، اما این جا باید یادآور شد که باب مناقشه در این تعبیر باز است.

۲۲. exotic. ناگفته نماند همیشه شین تو را «دین بومی ژاپن» (Japan's indigenous religion) ژاپن خوانده‌اند. م.

۲۳. ناکامورا می‌گوید «در این چارچوب دیدگاه و جهت‌گیری ملی‌گرای عجیب بود که ژاپنی‌ها آیین بودا را پذیرفتند... آنان به آیین بودا نگریدند، آیین بودا را به قبیله‌گرایی خودشان گروانند. شیوه‌های تفکر، ص ۵۲۸ ← صص ۴۳۴-۴۳۹.

ناکامورا، صص ۳۴۵-۵۸۷، یک بررسی عالی از بنیادهای شیوهی تفکر ژاپنی به دست می‌دهد. بنا بر نظر او، سه مشخصه‌ی جامع اساسی این‌ها هستند: «قبول پدیده‌گرایی» (شامل «این‌جهانی بودن»)، گرایش به تأکید یک پیوند اجتماعی محدود»، و «گرایش‌های نا عقل‌گرایانه»، که همه‌ی این‌ها به طور بنیادی و وسیع روشن‌گری شده‌است.

این‌ها یقیناً مشخصه‌های ژاپن سنتی‌اند، اما باید «هشدار» ناکامورا به خاطر داشت که «شیوه‌ی ژاپنی تفکر دارد تغییر می‌کند، اما تفکر آن‌ها یک میراث، یک

سنت است.» خیلی مانده که گذشته در ژاپن بمیرد— یک چنین سنتی را نمی توان با شکست نظامی یا فرمان از بالا [ اگرچه این «روال» تقریباً نوعی ژاپن باشد! ]، خواه بیگانه باشد و خواه بومی، نابود کرد، و با این همه، ژاپن— باز هم به شکلی فراپندارانه— بی چون و چرا پیشرفته ترین و مدرن ترین ملت آسیا است.

24. see Yoshikawa Kōjiro, "The Introduction of Chinese Culture," *Japan Quarterly*, VIII, No. 2 (April-June, 1961). "Thought" is italicized here, because this lack of pride does not apply to the political tradition.

۲۵. انسان این جا از پرداختن به روایی که ممکن است جای سؤال داشته باشد، یعنی سعی در «تعریف کردن» یا مشخص کردن کل یک سنت یا فرهنگ، احساس گناه می کند. البته جای شک دارد که فرهنگی بتواند یا باید تابع ساده سازی بیش از حد شود که تقریباً در هر گونه سعی بی از این گونه به آن نیاز است. اما این خصوصاً در باب ژاپن صادق است به دلیل دو ویژگی بنیادی اش که تماماً ضد یکدیگرند. برای نظر کاملاً مخالف، ← پرل اس. باک، مردم ژاپن (نیویورک ۱۹۶۶).... (پژوهنده یی اخیراً نوشته «... ژاپنی ها امپراتور را نه روی کاغذ که در دل های شان می پرستند.») همیشه باید از آن چه «محدودیت های ذاتی رویکرد منش ملی» خوانده می شود آگاه بود. اما هم عقل و هم تجربه حکم می کند که بیاندیشیم که هر مردمی یا فرهنگی باید مجموعه یی از هنجارها یا ارزش ها و اصول بنیادی داشته باشد که هویت اش به آن ها باز شناخته می شود؛ رسیدن به هویت خود از راه دیگری ممکن نیست. هیچ ملتی نمی پذیرد که هویت متمایزی نداشته باشد. بر این اساس است که این جا سعی می شود «ویژگی» های خاصی جان ژاپنی نشان داده شود. به طور کلی، این ویژگی ها سوای دیگرگونی های تاریخی و ابهام پذیرفته به تأکیدات بزرگ شان ادامه می دهند.



26. From his *Nihon bunka no mondai*, quoted in Wm. Theodore de Bary, ed., *Sources of Japanese Tradition*, p. 859.

۲۷. آیا دادوستدش با چین کمونیست و توسعه‌ی روابط گرم‌اش با روسیه می‌تواند دو نمونه باشد؟

۲۸. eclectic. از مصدر eklegein، دست‌چین کردن، گزیدن. احتمالاً همین واژه است که در متن‌های عربی «التقاطی» شده است. م.

29. Could her trading with Communist China and her developing warm relationships with Russia be examples?

۳۰. اگر چه اندیشه و فرهنگ چینی هم به التقاط پرداخته است اما چینیان از نظر فکری از نیاز به تلفیق آگاهی بیش‌تری داشتند، و دست‌آورد فلسفه‌ی چینی بیش‌تر تلفیق ذاتی بود تا یک التقاط صرف.

31. eclecticism

۳۲. اما احتمالاً یک تعبیر مخالف هم هست، و آن این است که اگر انسان فقط این نکته را بفهمد که ژاپنی‌ها در واقع جانی عمل‌اندیش، یا حتا این جهانی بودن، دارند فهمیدن آن‌ها ابداً سخت نیست. آنان خصوصاً به جنبه‌های عقلی فرهنگ‌شان چندان رغبتی نشان نمی‌دهند و به این ترتیب در فرهنگ‌شان «رازی» یا «معمایی» وجود ندارد.

33. Dharma

34. *The Religion of Man* (New York: The Macmillan Company, 1931), pp. 150-152.

35. *Ways of Thinking*, pp. 551-557; 564-573.

۳۶. هاسه گاوا نیوزکان می‌گوید «این حقیقت که جنبش‌های ملی جهت عقلی به خود

نمی‌گیرند بازتابی است از فرهنگ شهودی. دین‌ها و فرهنگ آکادمیک ژاپنی به گونه‌یی همانند میل‌شان به این است که عرفان آغازین و نامنتقی بودن بر آن‌ها حاکم باشد.» او تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید «جنگ به شکل نتیجه‌ی یک «محاسبه»ی شهودی غلط آغاز شد .... اعتماد خاصی که ژاپنی‌ها به شهود دارند راه شناخت عینی جهان عینی را به روی‌شان بسته‌است.» همان، صص ۸۹۵-۹۶.

37. See Charles A. Moore, "The Spiritual Approach to East-West Understanding," in Swami Sivananda, ed., *The World Philosophers Congress* (Dt. Tehri-Garhwal, India: The Yoga-Vedanta Forest Academy, 1961), pp. 46-71.

۳۸. اما نیمی از این درست است: نباید از مشخصه‌ی قوی «مردانه»، یعنی از «دنیای مرد»، غافل ماند.

۳۹. این «ویژگی»، یعنی دیدگاه زیبایی‌شناختی، شاید شناخته‌ترین تأکیدات ژاپنی باشد، اما در واقع حتا یک ویژگی بنیادی مناسب یا درست هم نیست، گرچه شاید گرایش و تأکیدی باشد. غالباً دیدگاه حقیقی با ندیده گرفتن جنبه‌های واقعی و غیر زیبایی‌شناختی، و حتا ناهماهنگ ... مبالغه (و آرمانی) می‌شود. زیبایی‌شناسی‌نخبگان زیبایی‌شناسی ژاپن نیست. نخبگان، ژاپن را نمی‌سازند. در باب روح زیبایی‌شناسی ژاپن تردیدی نیست اما به خلاف عقیده‌ی خیلی‌ها این امر جوهره‌ی فرهنگ ژاپنی‌ها نیست.

40. transcendentalism

41. universalism

42. See also Nakamura, *Ways of Thinking*, pp. 372-380.

43. Kenneth Saunders

44. *The Ideals of East and West* (Cambridge, England: University Press, 1934), p. 88. He could also have mentioned extreme authoritarianism, statism, anti-intellectualism, etc.

45. exclusive social nexus

46. For the significance of the Emperor Institution, see Nakamura, *Ways of Thinking*, pp. 467-481.

← مقاله‌ی سیماهای بنیادی اندیشه‌ی حقوقی، سیاسی و اقتصادی ژاپن، در همین کتاب.  
همان مقاله.

49. For example, see Matsumoto Yoshiharu's monograph, "Contemporary Japan: the Individual and the Group," *Transaction of the American Philosophical Society*, new series, Vol. I, Part 1 (January, 1960).

کاربرد سنتی نام خانوادگی، که اول ذکر می‌شود و سپس نام کوچک، یک اشاره‌ی ممکن جالب یا نمونه‌یی از این تأکید غیر فردی و غیر شخصی است. این رسم فقط در خاور دور معمول است.

ناکامورا، شیوه‌های تفکر، بخش «امپراتورپرستی» (صص ۴۶۷-۴۹۰)، خصوصاً صص ۴۸۹، ۴۷۷.

52. See several significant statements made by Japanese authorities (in

several fields)-as quoted in de Bary, *op. cit.*, as cited in the index of that volume.

53. For example, see F. S. C. Northrop, "Comparative Philosophy and Science in the Light of Comparative Law," in C. A. Moore, ed., *Philosophy and Culture-East and West*, pp.251 ff. His *The meeting of East and West* (New York: The Macmillan Co., 1946) and his *The Taming of The Nation* (New York: The Macmilan Co.,1952) provide a technical philosophical background for this point of view.)

۵۴. ایرانیک از من است.

55. See Matsumoto, *op. cit.*, especially pp. 60-63.

۵۶. ← یادداشت ۳۹.

57. See G. B. Sansom, *Japan: A Short Cultural History of Japan*, p. 516.

58. Those who wish to look somewhat further into this point of view are referred to several passages in de Bary, *op. cit.*, as cited by index references on "nationalism," and "ultra-nationalism"; see also Nakamura, *Ways of Thinking*, pp.434-449

۵۹. ناکامورا می گوید « وقتی وجود نظام مناسبات انسانی که شخص به آن تعلق دارد به خطر می افتد او آماده است که حتا با توسل به زور هم که شده از آن دفاع کند..... احترام والای به اسلحه در میان گرایش های اندیشه در ژاپن، دست کم در گذشته، جایگاه مهمی دارد.» شیوه های تفکر، ص. ۴۹۰.



## رومی نوشت واژه‌نگاره‌های ژاپنی

Akitsu Mikami 現御神

Akō 赤穂

Amaterasu Ōmikami 天照大御神

Amida Butsu 阿弥陀仏

Amidakyō 阿弥陀經

Anesaki Masaharu 姉崎正治

Annen 安然

Arai Hakuseki 新井白石

Ashikaga Takauji 足利尊氏

Azuchi-Momoyama jidai 安土桃  
山時代

bakufu 幕府

Bashō 芭蕉

Baso 馬祖

bettōsō 別当僧

bombu 凡夫

bosatsudō 菩薩道

Bukkōji 仏光寺

Bukkyō taiei 仏教大系

bunmei kaika 文明開化

bushi 武士

bushidō 武士道

Busshinshū 仏心宗

Butsudō 仏道

Buzan 豊山

Chikamatsu 近松

chōnin 町人

Chūshingura 忠臣蔵

Dai Nippon Bukkyō zensho 大日本仏  
教全書

Daigu 大愚

Daimuryōjukyō 大無量壽經

daimyō 大名

Dainichi Nyorai 大日如来

Dainichikyō 大日經

Daiye 大慧

Dazai Shundai 太宰春台

Dengyō Daishi 伝教大師

dō 道

Dōgen 道元

Donran 曇鸞

dōri 道理

Edo 江戸

Eisai 栄西

Eka 慧可

ekō 廻向

en 縁

engi 縁起

Engo 円悟

Ennin (Jikaku Daishi) 円仁

Ennyū 円融  
 Enō 慧能  
 Enryakuji 延暦寺  
 Eshin Sōzu 恵心僧都  
  
 Fu Daishi 傅大士  
 Fūdo 風土  
 Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉  
 Fusō ryakki 扶桑略記  
  
 Gangōjiengi 元興寺縁起  
 Gankai 顔回  
 Genji monogatari 源氏物語  
 Genjō kōan 現成公案  
 Genju Daishi 賢首大師  
 Genkō shakusho 元享釈書  
 Genkū 源空  
 Genroku jidai 元禄時代  
 Genshin (Eshin Sōzu) 源信  
 gensō ekō 還相廻向  
 giri 義理  
 Gobunshō 御文章  
 Godaisan 五台山  
 gongen 権現  
 Gukanshō 愚管抄  
 Gyōgi 行基  
  
 Hagakure 葉隠  
 haibutsu kishaku 廃仏毀釈  
 Hakuin 白隠  
 harakiri 腹切り

Heian jidai 平安時代  
 Heian-kyō 平安京  
 Hekiganshū 碧巖集  
 Hidenin 悲田院  
 Hieizan 比叡山  
 hijiri 聖  
 Himitsu sokushin jōbutsu gi 秘密即身  
 成仏義  
 Hirako Takurei 平子鐸嶺  
 Hirata Atsutane 平田篤胤  
 hitogami 人神  
 Hizō hōyaku 秘藏宝鑰  
 hōjin 報身  
 hōkkai engi 法界縁起  
 Hokke gengi 法華玄義  
 Hokkekyō 法華經  
 Hokke mongu 法華文句  
 Hōnen 法然  
 Hongwanji 本願寺  
 hōni dōri 法爾道理  
 honji suijaku 本地垂迹  
 hōon 報恩  
 Hōryūji 法隆寺  
 Hossō Shū 法相宗  
 Hōtan 鳳潭  
 Hyakujō 百丈  
  
 Ichijitsu Shintō 一実神道  
 Ichimai kishō mon 一枚起請文  
 Ichinen tanen shōmon 一念多念証文  
 ichinen gi 一念義

- ie 家  
igyō 易行  
inmyō 因明  
*Inmyō nisshōriron myōtōshō* 因明入正  
理論明燈抄  
innen 因緣  
Inoue Kowashi 井上毅  
Inoue Tetsujirō 井上哲次郎  
Ippen Shonin 一遍上人  
Isan 滙山  
Ise 伊勢  
Ishida Baigan 石田梅巖  
Itō Jinsai 伊藤仁齋  
Izanagi 伊奘諾  
Izanami 伊奘冉
- ji 自  
ji 事  
Jichin 慈鎮  
jihi 慈悲  
jiji muge 事事無礙  
jiji muge hokkai 事事無礙法界  
Jikaku Daishi (Ennin) 慈覺大師  
jin 仁  
Jinen 自然  
Jinen hōni 自然法爾  
jinen hōnishō 自然法爾章  
Jingikan 神祇官  
jinja 神社  
Jinmu Tennō 神武天皇  
*Jinnō shōtōki* 神皇正統記
- jiriki 自力  
*Jōdo monrui jushō* 淨土文類聚鈔  
Jōdo Shin Shū 淨土真宗  
Jōdo Shū 淨土宗  
*Jōdoron* 淨土論  
*Jōdoshū zensho* 淨土宗全書  
Jōei shikimoku 貞永式目  
*Jōgū Shōtoku hōō teisetsu* 上宮聖德法  
皇帝說  
jōgyō zammaidō 常行三昧堂  
jūgen engi 十玄緣起  
*Jūjū shinron* 十住心論  
Jūshichijō kempō 十七條憲法
- Kaijō 戒定  
Kakinomoto-no-Hitomaro 柿本人  
麻呂  
Kakunyo 覺如  
Kamakura jidai 鎌倉時代  
kami 神  
Kamo-no-Mabuchi 賀茂真淵  
Kanō Motonobu 狩野元信  
*Kegon gokyōshō* 華嚴五教章  
Kegon Shū 華嚴宗  
*Kegonkyō tangenki* 華嚴經探玄記  
*Keitoku dentō roku* 景德傳燈錄  
Kenchi 顯智  
kengyō 顯教  
Kennyo 顯如  
kenri 權利  
Kimmei Tennō 欽明天皇



Kishimoto Hideo 岸本英夫  
 Kitabatake Chikafusa 北畠親房  
 kō 孝  
 kōan 公案  
 Kōbō Daishi 弘法大師  
*Kōbō Daishi zenshū* 弘法大師全集  
*Kōchū Nippon Bungaku Taikei* 校註  
 日本文学大系  
 Kōfukuji 興福寺  
*Kojiki* 古事記  
*Kojiki den* 古事記伝  
 Kokan Shiren 虎関師鍊  
 Kokka Shintō 国家神道  
 Kokugakuha 国学派  
 kokutai 国体  
*Kōmō tōki* 講孟答記  
 Kōmyō Kōgō 光明皇后  
*Kongōchōkyō* 金剛頂經  
 kongōkai 金剛界  
*Konkōmyō saishō kyō* 金光明最勝王  
 經  
 Kōryūji 広隆寺  
 kotoage 言あげ  
 Kōyasan 高野山  
 Kudara 百濟  
 Kūkai 空海  
 Kumazawa Banzan 熊沢蕃山  
*Kwanmuryōjyūkyō* 觀無量寿經  
 Kwannon 觀音  
*Kyōgyōshinshō* 教行信証  
 Kyōiku chokugo 教育勅語  
 Kyōzan 仰山

*Makashikan* 摩訶止觀  
*Makura no sōshi* 枕草紙  
*Manyōshū* 万葉集  
 mappō 末法  
*Mattōshō* 末燈鈔  
 Meiji ishin 明治維新  
 Meiji jidai 明治時代  
 Meiji Jingū 明治神宮  
 Meiji Tennō 明治天皇  
 mikkyō 密教  
 Minamoto-no-Yoritomo 源頼朝  
 Minpon Shugi 民本主義  
 minshu shugi 民主主義  
 Miroku 弥勒  
*Miroku geshōgyō* 弥勒下生經  
 mitama 御靈  
 Miura Baien 三浦梅園  
 Miura Chikkei 三浦竹溪  
 mondō 問答  
 mono 物  
 Motoori Norinaga 本居宣長  
 muge 無礙  
 Murakami Senshō 村上專精  
 Murasaki Shikibu 紫式部  
 Muromachi jidai 室町時代  
 Musō (Sōseki) 夢窓  
*Myōhō rengekyō* (*Hokkekyō*)  
 妙法蓮華經  
  
*Nabeshima rongo* 鍋島論語  
 Nakae Tōjyu 中江藤樹  
*Namu Amida Butsu* 南無阿弥陀仏

*Namu myōhō rengekyō* 南無妙

法蓮華經

*nangyō* 難行

*Nanjō Bunyū* 南条文雄

*Nansō* 南宋

*Naobi no mitama* 直毘靈

*Nara jidai* 奈良時代

*nehan* 涅槃

*Nembutsu* 念仏

*Nichiren* 日蓮

*Nihongi* 日本紀

*Nihonshoki* 日本書記

*Niiijima Jō* 新島襄

*Ninigi-no-Mikoto* 瓊々杵尊

*Ninnō gokoku hannya haramittakyō*

仁王護國般若波羅密多經

*Ninomiya Sontoku* 二宮尊德

*Nintoku Tennō* 仁德天皇

*Nippon daizōkyō* 日本大藏經

*Nishida Kitarō* 西田幾多郎

*Nitobe Inazō* 新渡戸稻造

*Nittō guhō junrai gyōki* 入唐求法

巡礼行記

*Nogi Maresuke* 乃木希典

*Noguchi Hideyo* 野口英世

*Nyorai Zen* 如來禪

*Ōbaku* 黃檗

*Oda Nobunaga* 織田信長

*Ofumi* 御文

*Ogyū Sorai* 荻生徂徠

*ōjō* 往生

*Ōjō yōshū* 往生要集

*on* 恩

*Ōnin no ran* 応仁の乱

*Onmyōdō* 陰陽道

*rei* 礼

*Rennyō* 蓮如

*ri* 理

*riji muge* 理事無礙

*Rinzai* 臨濟

*Rinzai roku* 臨濟錄

*Ryōbu Shintō* 兩部神道

*Saichō* 最澄

*Saigusa Hiroto* 三枝博音

*Saikaku* 西鶴

*saisei icchi* 祭政一致

*Saitō Mokichi* 斎藤茂吉

*Sakuma Shōzan* 佐久間象山

*samurai* 侍

*Sanron Shū* 三論宗

*Sasaki Gesshō zenshū* 佐々木月樵

全集

*satori* 悟

*Sei shonagon* 清少納言

*Sengoku jidai* 戰国時代

*Senjaku hongwan nenbutsushū* 選択

本願念仏集

*seppuku* 切腹

*Seyakuin* 施薬院

*Shaka* 釈迦

*Shakamuni* 釈迦牟尼

shi hokkai 四法界  
 shijūshichi gishi 四十七義士  
 Shimabara no ran 島原の乱  
 Shimaji Daitō 島地大等  
 Shingon Shū 真言宗  
 shinōkōshō 士農工商  
 Shinran 親鸞  
 Shin Shū 真宗  
 Shinshū taikai 真宗大系  
 Shinshū zensho 真宗全書  
 Shintō 神道  
 Shippei 竹篴  
 Shitennōji 四天王寺  
 Shōbōgenzō 正法眼藏  
 shōdōmon 聖道門  
 shōgun 將軍  
 shōki 性起  
 Shoku Nihongi 続日本紀  
 Shōmangyō gisho 勝鬘經義疏  
 Shōmangyō 勝鬘經  
 Shōmu Tennō 聖武天皇  
 Shōtoku Taishi 聖德太子  
 shōzō matsu no sanji 正像末の三時  
 shugendō 修驗道  
 shugenja 修驗者  
 shugyō 修行  
 Shūha 宗派  
 Shūha Shintō 宗派神道  
 Shūkō 周公  
 shumisen 須弥山  
 Shutsujō shōgo 出定笑語

Sōdai 宋代  
 Soga uji 蘇我氏  
 Sokushin jōbutsu gi 即身成仏義  
 Sōseki 疎石  
 Soshi Zen 祖師禪  
 sōsoku 相即  
 Sōtō Shū 曹洞宗  
 Sugawara-no-Michizane 菅原道真  
 Suiko Tennō 推古天皇  
 Susanoo-no-mikoto 素盞鳴(命)  
 Suzuki Daisets Teitarō 鈴木大拙  
 (貞太郎)  
 Suzuki Shōsan 鈴木正三

Tachibana-no-Ōiratsume  
 橘大郎女  
 Taihō ritsuryō 大宝律令  
 Taika no kaishin 大化改新  
 Taishikō 太子講  
 Taisho jidai 大正時代  
 taizō kai 胎藏界  
 Takada Senjuji 高田專修寺  
 Takakusu Junjirō 高楠順次郎  
 Takamagahara 高天原  
 Takamura Kōtarō 高村光太郎  
 Tanizaki Junichirō 谷崎潤一郎  
 Tanka 丹霞  
 Tannishō 歎異鈔  
 tariki 他力  
 Temmu Tennō 天武天皇  
 ten 天

Tendai Daishi 天台大師  
Tendai Shū 天台宗  
tenjukoku (maṇḍala) 矢寿国  
(曼荼羅)

Tenrikyō 天理教  
Tōdai 唐代  
Tōdaiji 東大寺  
Tōgō Heihachirō 東郷平八郎  
Tōjō Hideki 東条英機  
Tōju sensei zenshū 藤樹先生全集  
Tokugawa Ieyasu 徳川家康  
Tokugawa jidai 徳川時代  
Tokugawa Shōgun 徳川將軍  
Tosotsuten 兜率天  
Tōyōjin no shūi hōhō 東洋人の思惟  
方法  
Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉  
Tsuji Zennosuke 辻善之助  
Tsukiyomi 月読

Uchimura Kanzō 内村鑑三  
Ui Hakuju 宇井伯寿  
Uiyamabumi うひ山蹈  
ujidera 氏寺  
ujigami 氏神  
ukiyoe 浮世絵  
Umehara Shinryū 梅原真隆  
Ummon roku 雲門録  
Urabe Kanetomo 卜部兼俱

wa 和  
wasan 和讃  
Watsuji Tetsurō 和辻哲郎

Yamabe-no-Akahito 山部赤人  
yamabushi 山伏  
Yamaga Sokō 山鹿素行  
Yamashiro-no-Ōye 山背大兄 (王)  
Yamatai 耶馬台  
Yamazaki Ansai 山崎闇斎  
Yanagida Kunio 柳田国男  
Yasukuni Jinja 靖国神社  
Yoshida Shōin 吉田蔭松  
Yūgaku Ōhara 大原幽学  
Yui-en 唯円  
Yuiitsu Shintō 唯一神道  
Yuimagyō 維摩經  
Yūzū Nembutsu 融通念神

zazen 座禪  
Zen 禪  
Zendō 善導  
Zenmui 善無畏  
Zenne Daishi 善慧大師  
Zen no kenkyū 善の研究  
Zonkaku 存覚  
Zonnyo 存如  
Zuidai 随代



## نمایه‌ی نام‌ها و مفهوم‌ها

.



## نمايه‌ی نام‌ها و مفهوم‌ها

آزوماؤتا، ۴۶۷	آ
آزوماکاگامی، ۴۴۸	آسوتانه ← هیراتا آسوتانه
آسانو ناگانوری، ۴۵۴	آتمن، ۱۳۰
آسمان، ۳۰، ۷۷، ۱۳۰، ۲۸۷	آراکی ماسوئو، ۴۴۲
آسیا، ۲۳	آرامش، ۴۲، ۵۸، ۱۹۳
آسیای میانه، ۱۰۰	آرایه ها کویسه کی، ۴۳۵
آشوکا، ۲۷۱، ۲۷۹، ۲۸۱	آریا، ۱۹۲
آشیکاگا تاکااوجی، ۴۸۷	آز، ۵۶
آکاسومه نمون، ۴۶۸	آزوجی-مومیانا، ۴۷۵
آکو، ۴۲۰	



- آکونين، ۸۵  
 آکيسو مى کاسى، ۳۵  
 آگوستين-کانتربورايى، ۷۶  
 آلايش، ۲۷، ۵۶، ۵۷  
 آلودگى، ۱۶۷ ← آلايش  
 آمايه راسو نومي کاسى، ۲۶، ۳۰، ۸۷، ۳۸۱  
 آمانو تى يو، ۱۲۵  
 آمريکا، ۱۱۹  
 آميدا، ۵۹، ۸۹-۹۳، ۱۲۶، ۳۸۲، ۳۸۶، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۹، ۴۰۱، ←  
 آميدا بودا  
 آميدا بوتسو، ۳۸۲ ← آميدا  
 بودا  
 آميدا بودا، ۵۳-۵۵، ۵۷، ۷۲، ۹۰-۹۱، ۳۰۶، ۳۸۵، ۳۹۲، ۴۷۲  
 آميدا پرستى، ۸۷، ۳۷۴، ۳۸۷، ۳۹۱  
 آميدا کيو، ۵۳  
 آميدا نيورايى، ۹۴  
 آميزش، ۴۲  
 آميزش دوسويى، ۴۹  
 آميزش شش شکل، ۴۹  
 آن شناخت يافته ي پسين، ۳۲۸  
 آنند، ۱۰۳، ۱۹۶  
 آينه، ۲۲۷، ۲۴۲  
 آيى، ۴۹  
 آيين، ۷۶، ۳۳۸، ۳۷۸، ۴۶۵  
 آيين بودا، ۱۷، ۴۱، ۵۶، ۵۸، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۸، ۲۱۹، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۷۱-۲۷۲، ۲۷۸، ۲۹۲، ۳۰۵، ۳۱۴، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۷۷-۳۷۸، ۳۸۰-۳۸۱، ۳۹۵، ۵۰۴، ۵۰۷  
 آيين بودا ڙاپنى، ۴۰۰  
 آيين بوداى نه کا- يانه، ۴۸  
 آيين بوداى آميدا، ۳۹۹  
 آيين بوداى پاک بوم، ۵۳-۴، ۲۹۳  
 آيين بوداى تا- ريکى، ۷۲  
 آيين بوداى تين- تايبى، ۳۸۳  
 آيين بوداى جى ريکى، ۷۲  
 آيين بوداى خاص فهم، ۲۹۳  
 آيين بوداى خودنيرو، ۷۱  
 آيين بوداى ديگرنيرو، ۷۱

آیین کُنْفُوسِیُوس، ۱۷، ۱۱۸، ۲۱۸، ۲۲۵،	آیین بودای دُن، ۱۵۰، ۲۰۱، ۲۳۵،
۲۲۷، ۲۳۱، ۲۷۳، ۲۸۵، ۲۹۱، ۳۴۲، ۳۴۴،	۲۴۰، ۳۹۳، ۳۹۶
۳۴۹، ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۹۴، ۴۳۵، ۴۳۸، ۴۶۵،	آیین بودای ژاپن، ۵۳، ۳۷۸
۵۰۴، ۵۰۷، ۵۱۱، ۵۱۷	آیین بودای ژاپنی، ۵۰، ۵۷، ۲۱۸،
آیین کُنْفُوسِیُوس چینی، ۲۹۶	۲۷۱، ۲۸۸، ۲۹۳، ۳۵۲، ۳۹۵، ۴۰۰،
آیین کُنْفُوسِیُوس ژاپنی، ۲۸۶، ۲۹۶	۵۰۲
آیین گرای، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۶	آیین بودای شین، ۳۰۶
آیین نیک، ۱۰۰	آیین بودای کاماکورا، ۸۴، ۳۹۵
آیین یهود، ۳۷۶	آیین بودای مُنْتَرَه‌یانه، ۳۸۳
۱	آیین بودای مهایانه، ۵۰-۱، ۴۳-۵،
آبی دَزَنه، ۸۸، ۹۱، ۱۲۵	۵۵-۶، ۸۶، ۲۳۶، ۲۸۷، ۲۹۲، ۳۰۵،
آپَریمیتایوس-سَوْتَره شاستره، ۵۳	۴۰۰
آپِکشا، ۸۸، ۱۲۵	آیین بودای هندی، ۱۹۰، ۲۸۷
آپیکورِسم، ۱۱۹	آیین بودایی مهایانه‌ی هندی، ۳۲۷
اتحادیه‌ی شوتوکو تای شی، ۷۹	آیین پرستی، ۳۹۲
آجِته، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۲۵	آیین پسین، ۳۸۶
اُچِیگو، ۸۵	آیین جای، ۵۰۶، ۲۰۱
اُجِینْتِه، ۱۴۳-۴۴	آیین حقیقی، ۱۰۰
احیای بی جی، ۴۹۱ ← بازگشت	آیین دائو، ۱۷، ۲۹۱، ۳۹۴، ۵۰۴،
بی جی	۵۱۷
	آیین شین تَو، ۲۷۱، ۲۹۵، ۳۸۵، ۵۰۷

اصلاح تایکا، ۳۷۹، ۳۸۱، ۴۸۶،	ادراک، ۴۸، ۱۸۲
۲۸۴، ۲۷۸، ۲۸۴	ادراک بی واسطه، ۵۹
اصل تمیز، ۴۴	ادو ← ئدو
اصل ناپاکی، ۴۵	آذوینه ویدانته، ۳۸۴
اصل نسبت علی، ۱۲۵	آذویتسم، ۱۲۸، ۱۲۹
اضداد، ۲۳۹، ۲۵۱	آذوینه، ۱۰۳، ۱۲۶ ← نادویی
اعترافات، ۴۸۰	آرَهَت، ۱۸۱
اِکایانه، ۷۶	اژدهای یک چشم، ۲۳۸، ۲۴۴
اکهارت، ۲۵۳، ۲۵۸-۵۹	آست، ۱۸۰
اگزستانسیالیسم، ۲۱۸، ۳۶۴	استانلی، جیمز، ۲۱۲
التقاط گری، ۵۰۵	استد، ویلیام، ۳۰۵
الماس، سوره، ۱۳۷، ۲۰۳، ۲۰۵	استفرا، ۳۵۱
الیوت، چارلز، ۹۶، ۳۷۶، ۴۰۰	استیرنتی، ۳۲۱
امپراتورپرستی، ۷۶	اسلام، ۳۷۶
آموگه وجره، ۶۷	آسُسکریته، ۳۲۴
آمیتابه، ۵۳، ۵۵، ۳۵۲ ← آمیتابه بودا	آسنگه، ۵۴، ۳۰۹-۱۱، ۳۲۱
آمیتابه بودا، ۳۶۸	۲۵-۳۲۴
آمیتابوردیانه-سوتره، ۵۳	آسواران-بوشی دُو، ۴۵۷ ← بوشی دُو
آمیتایوس بودا، ۵۳	اِسوَه-لَکْشَنَه، ۳۴۱
ئن، ۶۵-۶	ئشین سوزو، ۳۸۶
آن آتمن، ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۲۵	اصل، ۵۲، ۵۳

اۋپە پىتى - سادىئە، ۱۲۵ ۸۸	آنا بۈگە - چىرىا، ۱۶۰
اۋپە نىشدا، ۲۱۲	ئىتۈيىن، ۱۶۹
اۋتار، ۲۸، ۳۲	انتقال احىر، ۴۱۸ ← نىكوكارى
ئۇتانى، ۹۳	انتقال چىراغ، ۲۶۲
اۋتۇمىگە، ۴۸، ۲۳۶	ئىتۈكۈ، ۱۶۹
اۋتۇمىگە - سۈتۈرە، ۴۸، ۱۵۲، ۱۷۹، ۴۱۲	انجىمىن، ۲۸۰، ۳۷۸
ئوتۇ، ۲۵۸	انجىمىن رىھروان، ۷۶، ۳۳۸، ۴۶۵
ئۈجۈ، ۴۱۵	انجىمىن مەن پالى، ۳۰۵
ئۈجۈ يۈشۈ، ۳۸۷	انجىمىن مەن گان جى، ۹۳
اۋجى، ۲۷	انجىل، ۲۲۰
اۋجى دىرا، ۳۸۰	ئىن رىيا كۈجى، ۳۸۳، ۴۸۷
اۋجى گامى، ۳۷۴، ۳۸۰	انزواى مىلى، ۴۵۱
اۋجى مۇرا، ۴۳۴	انسان، ۷۷
اۋجى مۇرا كان زۇ، ۴۳۳، ۴۵۵، ۴۸۰	انسانىت، ۳۵۰
ئودا نوبۇناگا، ۴۸۷	ئىنگو، ۲۳۹، ۲۴۸، ۲۵۱
اۋرابە كانە تومو، ۲۹	ئىنگى، ۴۹
اۋزۇماسا، ۹۷	ئىن نىن، ۳۸۳
اۋساكا، ۸۱ ← ئوساكا	ئىنۇ، ۲۶۵
ئوساكا، ۴۷۵، ۴۷۷، ۴۷۸	آنىمىتتا، ۳۱۴
اۋسۇ، ۷۱	اۋئەدا يۈشى فۇمى، ۳۰۵
ئۇسۇ - ئەكۇ، ۴۰۱	ئۇباكۇ، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷

۳۹۹	اىام پىنر آيىن،	۳۹۲	ئوفۇمى،
۱۰۰	اىام پىشىن،	۵۱۱	ئوكىناوايى،
۱۰۰	اىام ميانە،	۳۴۸، ۳۰۲	ئوگىو سوراىى،
۳۵۲	اييىن،	۴۸۷	اۈكى يۈنە،
۲۹۶، ۲۸۶، ۴۸۷	ايتۇ جىن سايى،	۲۰۴، ۱۴۰، ۱۳۹	اۈم مۈن،
۲۸	ايچى جىنسۇ،	۲۹۳، ۴۷۸	ئۇمى،
۲۸	ايچى جىنسۇ شىن تۇ،	۳۷۶	اۈن،
۳۸۹	ايچى مايى كىشۇ مۈن،	۳۹۴	ئۈن،
۴۱۶، ۳۹۱	ايچى نىزگى،	۴۸۷، ۴۷۵	ئۈنن،
۲۱۷، ۳۱۹، ۴۵، ۴۳	ايدآلىسم،	۱۶۹	اۈن رىۋىيىن،
۵۰۲، ۱۷	ايدآلىسم آلمانى،	۴۴۵	اۈھارا يۈگاكۇ،
۳۵۸	ايدآلىسم بودايى،	۳۵۷	اۈھۇ،
۲۱۸	ايدآلىسم تجربى،	۱۶۷	اۈيدىا،
۲۲۳، ۲۱۷	ايدآلىسم مەھۇمى،	۳۳۱، ۲۵۹	اۈيىككە،
۲۵	ايزاناگى،	۶۰	اۈ يۈ نە يەھان،
۲۵	ايزانا مى،	۴۵۲، ۴۵۰، ۴۴۹، ۴۴۷	ئەدو (ادو)،
۲۲۰، ۷۳، ۳۳، ۲۴	ايزدكە،	۴۷۹، ۴۷۷	۴۶۹
۲۵۸، ۲۵۶	ايسان،	۹۱	ئەكن،
۳۸۷، ۵۶، ۵۶	اى سايى،	۵۵	ئەكۇ،
۳۵۸	ايشيدا بايگان،	۱۵۲	ئەنۇ،
۳۳۲	ايشىكى،	۱۰۰	اىام اخىر،

ایکان، ۱۴۳	ب
ایکوجیما، ۴۲۴	باران موسمی، ۲۹۴
ایکه جیری درا ( هوکی جی )، ۸۱	بازشناخت، ۱۲۵
ای گیو، ۳۸۹	بازگشت، ۳۱
ایلغار مغول، ۴۸۷	بازگشت می جی، ۳۱، ۹۴، ۹۴، ۲۸۰
ایمان، ۵۴، ۵۹، ۳۹۱، ۳۹۸-۳۹۹	۲۸۳، ۲۸۵، ۳۹۶، ۴۵۵، ۴۸۱، ۴۸۸، ۴۹۱
۴۷۱	باسو، ۲۶۰
اینا تومی، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲	باشو، ۴۸۷
اینا تومی ای جیرو، ۴۲۹	باطنی، ۵۰
این درا، ۴۹	باغ، ۵۰۶
این میو، ۳۵۶	باکوفو، ۹۸، ۴۶۹
این نین، ۴۸	بالفوگی، ۴۷
اینوئه کوواشی، ۴۳۷	بالین نامه، ۴۶۸، ۴۸۶
اینواوئه تنسوجیرو، ۴۵۵	باننو، ۴۷۸
اینی، ۴۹۵	بانزایی، ۲۳۰
این یودو، ۴۱۱	بانوخدای خورشید، ۲۶، ۲۸۴، ۲۸۵، ۳۵۲
ایه، ۴۷۳، ۴۷۷، ۴۷۸	۳۸۱
ایه ناگا ساییرو، ۴۴۹	بای-جانگ هوئی-های، ۳۱۰
"ایه-نو-کو، ۴۷۳، ۴۷۵	بایرون، ۴۸۰
ای هی، ۸۶	بت سازی، ۹۳
ایه یاسو، ۴۵۱	بتسو، ۳۲

بخشندگی، ۱۳۷	بوتسودو، ۲۷
بدی، ۵۴	بوتۀ تَنتا، ۴۴
برادران سُوگا، ۴۲۰	بوتۀ-کوتی، ۳۱۴
برترین حقیقت، ۴۷	بوچی، ۹۰
بردباری، ۱۳۷، ۱۹۱	بود، ۹۰
برده‌داری، ۴۶۶	بودا، ۴۱-۲، ۴۷، ۵۱، ۵۶، ۷۶، ۸۷، ۸۸
برگرداندن چیزها، ۲۰۶	۹۴، ۱۴۴، ۱۷۴، ۲۵۵، ۲۶۴، ۲۸۰، ۲۹۳
برگرداندن نکوکاری، ۵۵، ۴۰۱	۳۳۸، ۳۵۳، ۳۷۸، ۴۶۵
برگرداندن نکوکاری-برگشتن، ۴۰۱	بودا بوم، ۳۸۴
برگرداندن نکوکاری-پیش برمه، ۲۸۲	بودا-دَرتۀ، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۸
برهما، ۱۹۵	بوداسف، ۴۷، ۵۱، ۵۴، ۹۰، ۱۳۹
برَهْمَن، ۱۳۰، ۲۱۲، ۲۵۲	۲۳۶، ۲۹۳، ۳۲۴، ۳۸۱
بسیار خواندن، ۴۱۶ ← ناننگی	بوداسف مَهاَسف، ۱۰۰
بسیار در یک، ۳۱۸	بوداسف مَیتَریۀ، ۹۷
بسیارگرایی، ۳۱۸	بوداسفی، ۱۶۰
بَنچُپور، ۳۰۱	بودا شاکیه‌مونی، ۲۸۷
بِن آ، ۵۳	بودا شدن در تن خویش، ۳۸۴-۸۵
بَندیکت، روٹ، ۴۵۷، ۴۶۹، ۴۷۲، ۴۷۶	۴۱۱
۴۸۵	بودا شدن در دل، ۳۹۵
بنیاد منطق-حقیقت، ۱۲۵	بوداگی، ۴۷، ۵۰-۱، ۵۶، ۵۹، ۸۹، ۲۶۲
بنیادهای عمل، ۱۹۴	۳۸۵، ۳۹۵، ۴۰۱، ۴۱۱، ۴۳۱، ۴۵۳

# نمایدی نام‌ها و مفهوما

۵۴۹

بودای ازلی، ۲۸	بۆكۆجى، ۹۳
بودای حقیقی درون خود، ۲۹۴	بوم آمیدا، ۳۹۱
بودای کیهانی، ۷۶	بوم بودا، ۳۹۱
بودای مطلق، ۵۰، ۸۹	بومپو، ۳۷۹
بودلر، ۱۳۰	بوم-نیلوفر، ۱۹۹
بودن، ۱۹۹، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۸-۵۱، ۲۵۹، ۲۶۴	بون، ۲۸۲
۳۱۶	بۇن سۇيى، ۱۶۹
بود و نمود، ۲۹، ۵۰	بۇن بى كايكا، ۴۷۹، ۴۸۰
بودی، ۱۳۸، ۱۶۷، ۱۹۰	بهشت آمیدا، ۳۸۷
بودی‌دژمه، ۷۱، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۳	به‌هم درهم سرشتگی، ۴۹
۲۶۰، ۲۶۵	به‌هم درهم سرشته، ۴۹
بودی‌ستوه بومی، ۱۰۴	بیاکوریوین، ۱۷۲
بودی‌ستوه-چریا، ۱۶۰	بی‌تمايز، ۱۶۷
بۇزان، ۳۵۶	بی‌تمیزی، ۳۰۹-۱۰، ۳۲۴، ۳۲۸ - آویگله
بوسائسودو، ۳۸۲	بی‌جان، ۱۱۹
بۇشى، ۸۵، ۲۸۳، ۴۵۰، ۴۵۱، ۵۱۹	بی‌دل، ۳۲۹
بۇشى دو، ۲۰۰، ۲۸۳، ۳۹۶، ۴۱۹	بیسمارک، ۴۸۰
۴۴۷-۵۸، ۴۷۳	بی‌صورت، ۳۱۴
بۇشین-شوه، ۱۹۷	بیکنسو، ۱۲۳
بوکوجو، ۱۴۰	بیکن، فرنسیس، ۳۶۴
	بیگلو، دابلو. اس، ۱۲۴



بی مقام، ۱۲۶	پتی روټېگه، ۱۰۰
بینش، ۴۲، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۸	پدمه-گرته-لوکا-داتو، ۳۸۱
بی نشان، ۳۱۴	پدید آمدن ده سیر، ۴۹
بینش برتر، ۱۹۱	پراگماتیسیم، ۵۰۲
بی نهایت، ۱۳۰	پرانیدانه، ۸۸
بی واسطگی، ۱۴۸، ۱۸۱، ۲۶۱، ۲۶۲	پراوریتی، ۱۵۹
پ	پرتیشکه بودا، ۲۰۴
پانکچه، ۷۴	پرتی روټېگه، ۱۰۰
پادشاه مقدس، ۳۷۸	پزسته، ۷۶
پارادوکس، ۱۷، ۱۳۸	پزکرناریه و اچا-شاستره، ۹۱ ۷۸
پارمیتا، ۱۳۷	پزگیا، ۱۳۵-۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۱-۱۷۴، ۱۷۷-
پاسکال، ۲۴	۷۸، ۱۸۱-۱۸۹، ۱۹۸، ۲۰۲، ۳۱۰، ۳۱۹
پاک بوم، ۵۵، ۵۸، ۹۴، ۹۹	پزگیا پارمیتا، ۱۳۷، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۲۵، ۴۱۸
۲۵۸، ۲۹۳، ۳۴۵، ۳۷۴، ۳۸۸، ۴۰۱، ۴۸۷	پزگیا پارمیتا-سؤزه دربارهی شاهی که از
پاک بوم آمیتابه، ۷۱	کشورش محافظت می کند، ۳۸۱
پاک بوم آمیدا، ۳۸۰، ۴۰۱	پزگیای بزرگ یا مطلق، ۱۵۵
پاکبوم-خاوری، ۵۳	پزم آرتتا، ۳۱۴
پاکی، ۱۶۷	پزم آرته، ۳۲۱
پاکی مطلق، ۵۵	پزم آرته-سَنیه، ۴۷
پانته ایسم، ۱۴۸	پروتستان، ۳۹۳، ۲۱۹
	پریچده، ۳۲۶

تاچیانادرا، ۸۱	پرستار، ۱۰۱
تاچیانانا-نو-ئوئیراتسویه، ۸۰	پری‌نامه، ۷۱
تاچی‌بانا-نو-ایراتسویه، ۴۶۵	پری‌نیروانه، ۴۲
تا-ریکی، ۷-۵۶، ۳۸۹	پشجیمه-سمتیه، ۱۰۰
تاکادا سین‌جوچی، ۹۳	پشجیمه-کاله، ۱۰۰
تاکاکوسو جونجیرو، ۱۸، ۴۹، ۶۷، ۱۹۰	پطر کبیر، ۴۸۰
۵۱۸	پکته-دزمتا، ۲۹۸
تاکاماگاهارا، ۲۵	پکته-درمه، ۳۵۶
تاکامورا کوتارو، ۴۳۸-۳۹	پلورالیم، ۳۱۸
تاگور، رابیندرانات ۵۰۶	پنج‌یشکنده، ۴۸، ۶۸ ← پنج‌توده
تالار-دزمته، ۱۳۸، ۱۸۰	پنج‌توده، ۴۸ ← پنج‌یشکنده
تا-لی، ۵۷	پنج‌حلقه، ۴۵۹
تایه، ۹۱	پنج‌دودمان، ۱۵۰
تان‌کا، ۲۱۱، ۴۶۵، ۴۶۷	پیتکه، ۱۹۶
تانگ، سلسله، ۸۳، ۱۴۳، ۱۶۹	پیشایی‌چی، ۴۳۴، ۴۳۵
۲۱۱، ۳۸۱، ۳۸۳	پیش‌نشینان، ۲۹۲
تانن‌گی، ۴۱۶	پی-می-کو، ۴۰۴
تان‌نین‌ئوشو، ۴۴۱	پیوستار، ۱۸۳، ۱۸۶
تای‌را، ۴۴۸	پیوستار-بی‌اختلاف، ۱۸۳، ۱۸۵
تای‌سان، ۲۵۶	ت
تای‌شو، ۴۸۱، ۴۸۸، ۳۱۰	تاته‌نو‌کایی، ۴۵۷

تالى شى، ۸۰	تعالى گرايى، ۵۰۷
تالى شى-كۆ، ۷۹	تفكر، ۱۹۰
تالى ھۆ، ۲۷۹	تفكر باز تابى، ۳۲۷
تالى ھى كى، ۴۴۸	تفكر برتر، ۱۹۱
تايى سان، ۲۰۵	تكىرگرايى، ۲۵۲، ۳۱۸
تبت، ۲۸۲	تك خدائى، ۲۳۱
تتاگنە، ۴۴، ۵۱، ۱۵۳	تك ھمسرى، ۴۳۴، ۴۳۵
تتاگنە پرنيدانە، ۸۹	تمايز، ۱۶۷
تتا، ۱۰۱، ۱۶۶-۱۶۷، ۱۸۵، ۳۱۴، ۳۱۹	تمرکز، ۱۹۴
۳۲۴، ۳۲۵ ← چىنى	تمرکز شىدىد، ۱۵۷
تجربى خالص، ۱۶۷	تميز، ۴۲، ۴۴، ۲۵۹، ۳۰۹، ۳۲۶، ۳۳ ←
تحليل، ۳۲۶	تميز
تري پىنكە، ۳۸۱، ۳۸۸	تميز-بى تميزى، ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۱۹
تريمشىكا-ويگياپنى ماترنا سىدى، ۳۲۹	تميز، ۳۰۹، ۳۲۸ ← تميز
تساھل، ۵۰۵، ۵۰۷	تىن، ۳۷۷
تسو كى يومى، ۲۶	تناسخ، ۱۱۷
تسۇنە تومو، ۴۵۲	تناسخ گرايى، ۱۱۹
تسىمر، ھاينىرش، ۲۱۲	تىن جو-كوکو شندره، ۴۰۶ ۸۰
تصليب، ۲۷۲	تىن جىن، ۱۰۳، ۲۰۶
تضاد، ۲۳۹، ۳۱۶	تىن دايى، ۴۵، ۵۲، ۸۳، ۸۵، ۱۰۱، ۱۹۸
تظهير، ۲۷	۲۱۸، ۲۳۶، ۲۵۸، ۳۶۲، ۳۷۴، ۳۸۵، ۳۹۵

۱۶۵	۳۹۶
توكوگاوا، ۸۶، ۲۲۵، ۲۷۲، ۲۸۵، ۲۹۳،	تین دایی دای شی، ۸۷
۳۴۶، ۳۵۴، ۳۹۷، ۴۲۷، ۴۳۵، ۴۵۰-۴۵۳،	تین دایی شو، ۴۳
۴۵۵، ۴۶۹، ۴۷۴-۷۶، ۴۷۹، ۴۸۵	تین دایی، فرقه، ۱۲۴
توكوگاوا ایه یاسو، ۸۷	تین ری کیو، ۲۹۵
توكیو، ۴۷۹	تین شی، ۲۸۷
توگومی هاجیرو، ۴۰۵	تین-شین، ۸۹
تولد-بی تولد، ۵۵	تین کون، ۴۷۹
تولستوی، ۴۸۰	تن-لیوان، ۸۶، ۸۹
توماس قدیس، ۳۲۲	تن نخستین، ۱۶۴
تومورایاگه، ۴۰۴	تین نو سویو کو، ۴۸۶
تویوتومی هیده یوشی، ۴۵۰، ۴۷۵،	تو، ۱۷۱
۴۸۷	تودای جی، ۳۸۱، ۴۶۵، ۴۸۶
تویی کیری، ۴۰۴	توذن، ۱۷۰
تهی، ۱۳۸	توژنین، ۱۷۲
تیهیت، ۲-۶۱، ۸۷، ۱۲۶، ۱۲۹-۳۰،	توسوتوین، ۳۸۴
۱۳۷، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۶-۶۷، ۱۷۹-	توشیت، ۳۸۴
۸۰، ۱۸۸، ۲۵۰، ۲۵۹، ۳۱۴،	توکل، ۴۰۰
۳۲۰-۲۱، ۴۹۶	توکونیچی، ۱۷۰
تین، ۳۷۷	توکوسان، ۱۳۸، ۱۴۰، ۲۰۳، ۲۰۵
تین-تایی، ۳۷۴، ۴۵	توکوشو، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶،

- تيئن- تايي زۇنگ، ۴۳
- تيئن- چين، ۸۹
- تيئن- دايبى، ۲۳۶
- تيئن- دى، ۳۷۷
- تيئن- سين، ۲۰۶
- تيرواده، ۳۸۴، ۶۰
- تى شى ايگۇيىن جوگى، ۹۹
- ج
- جاكوشين، ۳۸۶
- جاينگزينه هاى مكملى، ۱۱۵
- جدال ناگاساكي، ۴۲۰، ۴۲۱
- جستارهايى در آيين بوداي ذن، ۲۴۵
- جستارى در بيان دژمتا، ۱۲۵
- چن شوو، ۳۷۵
- چنگجو، ۲۰۰
- چنگك جهانى دوم، ۲۸۹، ۲۹۰
- چنگك ده هزار برگك ← مان يوشو، ۴۶۷، ۲۵
- چنگك هزاران برگك، ۲۵ ←
- مان يوشو
- چن- پين، ۳۷۴، ۵۰
- جو، ۶۵
- جو، ۲۱۸
- جونه، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۷۹
- جوانگك زه، ۱۱۹، ۲۹۱، ۳۵۳، ۳۷۷
- جوانمردان، ۲۰۰
- جواي، ۴۸۶
- جويوتسو، ۴۰۱
- جوتين، ۱۷۲، ۱۷۳
- جودو، ۵۳، ۷۰-۱، ۹۳، ۴۰۱
- جودورون، ۵۳
- جودو شو، ۵۳، ۳۸۹
- جودو- شين، ۸۶، ۲۹۳، ۳۹۲، ۴۰۱، ۴۷۰
- ۴۷۳
- جودو- شين شو، ۵۳، ۴۸۷
- جوران، ۱۷۴
- جورى، ۳۵۸
- جوسى، ۳۵۴
- جوشى چى ايچو- كيم پو، ۷۷، ۳۷۸ ← قانون
- اساسى هفده ماده يى

- جۈڭىن، ۴۳۵ جىكاكۇ داي شى، ۳۸۳  
 جۈڭىن ئىنگى، ۶۵ جىمىز، ۲۱۸  
 جۈڭتۈ-ئو، ۴۰۶ جىن جا، ۳۳  
 جۈڭيۇدۇ، ۳۸۳ جىن جاكىوگۇ، ۳۳  
 جۈڭيۇ دىئايى، ۳۸۳ جىنگى شۇ، ۳۲  
 جۈڭيۇ دىئايى دۇ، ۳۸۳ جىنگى كا، ۳۱  
 جۇن شى، ۴۵۲ جىنگى كان، ۳۱  
 جۇو، ۷۴ جىن مۇ، ۲۶  
 جۇھر، ۳۵۷، ۴۶ جى نىن، ۸۹-۹۱، ۹۴، ۱۰۲  
 جۇھر شىناخت بىيادىن، ۳۱۰ جى نىن نو يۇ، ۹۰-۱  
 جۇھان سە گانە، ۴۵، ۴۸ جىن ئۇ شۇئۇكى، كىتاب، ۱۲۵  
 جۇھان ئىلىت، ۱۶۷ جى نىن مۇنى، ۸۷، ۹۱، ۱۰۷، ۴۰۰  
 جۇھان كىرت، ۱۴۸ جى نىن مۇنى شۇ، ۱۲۵  
 جۇھان ئاب-ھىقىت، ۳۰۶ جى نىن-مۇنى-شىن ران، ۹۱  
 جى، ۴۸-۵۰، ۵۸، ۸۹ جى نىن مۇنى نو كوتو، ۸۹  
 جىانگ مۇن-لىن، ۲۷۵ جىو، ۱۷۶  
 جى جى مۇگە، ۶۵، ۶۸ جىيۇن، ۳۳۸  
 جى جى مۇگە مۇگايى، ۶۵  
 جى-رىكى، ۵۶-۷، ۳۸۸  
 جى سۇ، ۳۴۱  
 جى سۇ، سۇدە-لىكئىنە، ۳۵۷  
 چانگ-آن، ۳۸۳  
 چىشم-آيىن-راستىن، ۱۹۶

چشم دَژمه، ۱۲۳	چهل و هفت رُونين، ۴۲۰
چَن، ۷۱، ۷۶، ۱۲۵، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۲	چيٽَ، ۱۶۷
۲۳۶	چيٽَ-ماتَرَتا، ۳۱۴
چنان كه هست، ۴۹۶، ۴۹۵	چيزِ در خود، ۳۷۱
چنگرایی، ۲۵۲	چی شيکی، ۳۸۲
چنين بودگی، ۴۴، ۴۵	چی شيکی جی، ۳۸۲
چيني، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۱۰۱، ۱۳۰، ۱۳۰	چيکاکو، ۱۷۱، ۱۷۶
۱۶۶، ۱۶۷، ۱۸۵، ۱۹۲، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۹	چيکاماتسو، ۴۸۷
۳۱۴، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۲۵، ۴۹۵-۹۶ ← نَتنا	چين، ۵۰، ۷۴، ۱۰۰، ۲۱۸
چوبدست (شيپَه)، ۱۳۷-۳۸، ۱۴۲، ۲۰۳-۴	۲۱۹، ۲۳۶، ۲۷۸، ۵۱۷
چوسا، ۲۶۳	چينگ-تو، ۵۳
چوشو، ۴۵۴	چينگ-ده چوان-دِنگ لو، ۲۶۲
چوشين گُورا، ۴۲۰	چيني فا-شين، ۹۲
چوکی، ۲۶۰	
چوگوجی، ۸۱، ۹۷	ح
چونين، ۴۷۶	حالات دل، ۴۸
چوهيو، ۳۵۹	حالِ مطلق، ۱۶۷
چهار برمهه ويهاره، ۱۹۴	حد اصغر، ۳۷۰
چهار حقيقت جليل، ۶۰، ۱۹۱	حصولِ ناگهانی، ۵۶
چهار عمل، ۳۸۹	حضرت محمد [ص]، ۷۶
چهره ی خشک، ۲۲۸	حقيقت، ۸۷، ۱۰۰، ۱۲۳، ۲۵۵

خود بزرگ، ۵۷	حقیقت - دل، ۴۴
خوذبود، ۴۲	حقیقت رنج، ۱۹۲
خودبه‌خودی، ۸۷	حقیقت - فرجامین، ۳۸۴، ۴۹-۵۰، ۱۳۰،
خوذبیداری، ۱۶۵	۱۷۸، ۳۰۶
خودپیدایی، ۶۴	حقیقت مطلق، ۴۷، ۵۰، ۳۸۵
خود - حقیقی، ۳۰۷، ۳۰۹-۱۱، ۳۱۴-۱۵،	حقیقت - نادویی، ۴۳
۳۲۳، ۳۲۵	حکم آسمان، ۲۸۷
خوذر روشن‌شدگی، ۳۸۷، ۴۱۱	
خوذرایی، ۶۴	خ
خودکشی، ۲۳۰	خاص فهم، ۷۸۳، ۹۸
خوذكوشی، ۵۷	خانواده‌ی پیوسته، ۲۸۰
خوذنشان، ۳۶۷	خاور دور، ۴۹۶، ۱۲۸، ۲۶۵
خوذنبرو، ۵۷، ۹۲، ۱۲۷، ۳۸۸، ۳۹۹	خدا، ۱۳۰
خورشیدبودای بزرگ، ۳۸۱،	خداگی، ۲۶۲
۳۸۳-۸۴	خردگرایی، ۱۹۰، ۲۶۴
خورشیدخداای بزرگ، ۳۸۲	خزیه، ۱۹، ۱۵۴
خوشدلی، ۴۱	خواندن نام بودا، ۴۰۰
خوشنویسی، ۲۲۸	خود، ۴۸، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۳،
خیر و شر، ۵۶	۲۶۳
د	خودآگاهی، ۵۰
دائو، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۷۱-۷۳، ۲۰۰، ۳۸۴	خودانگیختگی، ۸۷



دای میو، ۴۵۱، ۴۷۷، ۴۷۸	دائو- چو، ۸۶
دای نیچی کیو، ۶۷	دائو ډه جینگ، ۱۱۹
دای نیچی نیورایی، ۲۹، ۳۸۱-۸۲	دائو: راهی برای تفکر، ۱۱۹
دای یو، ۲۶۰	دائو- لی، ۸۷
دای- یی- سان، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۵۶	دادگری، ۳۵۰
دربافتگی، ۴۹	دارانی، ۵۱
درخت بودی، ۱۹۱	داروین، ۴۸۰
دژنتا، ۸۷-۹، ۹۱، ۹۴، ۱۰۱، ۱۲۵، ۱۲۷، ۳۱۴	دازی شوئدایی، ۲۹۶
دژنتا- یوئسی، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۱۲۷	دانستگی، ۴۸، ۱۹۰، ۱۹۵
دژنه، ۴۲، ۴۴، ۴۸، ۷۵-۶، ۱۲۳	دانستگی دل، ۳۳۱
۱۳۶، ۱۵۵، ۱۶۷، ۱۸۲، ۱۹۹	دانش حقیقی، ۴۷
۲۸۰-۸۱، ۳۳۸، ۵۰۶	دانش سه گانه، ۱۹۱
دژنه چکسو، ۱۲۳	دانش- نسبی، ۴۷
دژنه- داتو، ۴۴، ۴۸، ۳۰۶، ۳۱۴	دای آن، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰
دژنه سرشت، ۵۲	۲۴۳
دژنه کایه، ۴۴، ۵۰، ۵۲، ۹۲، ۱۵۵، ۳۰۶	دای بوئسو، ۴۸۶
۳۲۹	دای رین جی، ۱۷۶
دژنه کیرتی، ۳۵۸	دای کو، ۴۷۸
دژنه- واقعیت، ۸۹	دای گو، ۲۴۶، ۲۴۷
دژنه ی حقیقی، ۸۳	دای موریو جو کیو، ۷۰، ۳۶۸

دروازده حلقه‌ی زنجیر علی، ۱۹۱	درمین، ۳۵۷
دوری، ۹۰، ۹۴، ۱۲۵	دروازه‌ی پاک‌بوم، ۳۹۹
دوری نوکان‌کاکو (حسن عقل)	درون‌نگری، ۳۲۷
کتاب، ۱۲۵	دریای داخلی، ۸۱
دوکه، ۱۷۲	دشت آسمان بلند، ۲۵
دوگرایی، ۲۵۲	دشمن‌بومیکه - سوتره، ۱۰۴، ۳۴۷
دوگیر، ۷۱، ۸۴، ۸۶، ۱۲۴-۱۲۵، ۱۲۷-۱۲۸،	دکارت، رنه، ۴۸۰
دولت ۱۳۲، ۲۹۴، ۳۱۴، ۳۵۲، ۳۸۷، ۳۹۶	دل، ۳۴۷، ۴۳، ۴۵، ۵۲، ۵۶، ۱۴۷، ۱۶۷،
خانوادگی، ۲۹۰	۱۷۱، ۱۷۹، ۱۹۸، ۲۵۵
دو مقدس، ۳۸۹	دل آینده، ۲۰۶
دونران، ۸۸-۹، ۹۲	دل بستگی، ۱۹۱
دویی، ۵۵، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۶۸، ۲۵۹، ۳۲۴،	دل بودا، ۵۷، ۱۹۷
۳۲۶	دل حقیقی، ۴۴
دویی - پاکی و ناپاکی، ۵۵	دل دانستگی، ۴۴
ده جهان، ۶۶	دلسوزی بزرگ، ۲۹۳
ده ساحت، ۴۷	دل کنونی، ۲۰۶
دهش، ۱۳۷، ۱۹۱	دل گذشته، ۲۰۶
ده مقام، ۴۷	دل مطلق، ۴۴
ده وجه چینی، ۴۶، ۴۸	دموکراسی، ۴۸۱، ۵۱۲
ده هزار چیز، ۱۸۸	دینگو دای‌شی، ۸۷، ۲۹۳
دیالکتیک، ۳۵۸	دو، ۱۳۱، ۴۱۶

## جان ژاپنی

۵۶۰

دیانته، ۵۱، ۵۶، ۵۸، ۱۳۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۵۱۹	
۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۸، ۳۵۸، ۳۸۲، ۳۸۵، ۳۸۹	ژن جو، ۳۵۷
۳۹۲	ژن دو، ۴۱۵ ← شة دائو
دیانه‌ی تناکته، ۱۹۳، ۱۹۵	ژن مویی، ۶۷
دیانه‌ی مشایخ، ۱۹۵	ژن نیو، ۹۳
دیدگاه فرزندخواندگی، ۱۰۳	ژنگه دای شی، ۲۰۳
دیگر-بزرگ، ۵۷	ذهنیت، ۳۱۱
دیگزنیرو، ۵۵، ۵۷، ۸۹، ۹۲، ۱۲۷، ۳۸۹	
۳۹۹	ر
دین دولتی، ۸۲	رتالیسم، ۵۰۷، ۲۱۷
دین نگهبان، ۸۲	رتالیسم واقعی، ۲۱۸
دین‌های نو، ۸۷، ۲۲۰	رتالیسم بنیادی، ۲۵۸
دیوه پوتره، ۲۸۷	راسیونالیسم، ۴۹۸
	ران، ۸۹
ذ	راه، ۴۱، ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۴۴، ۲۰۰، ۲۹۶
ذاژن، ۱۹۸، ۱۹۹	۳۴۹، ۳۵۱، ۴۴۷
ژیسی، ۱۷۷	راه آسان، ۳۸۹، ۳۹۶، ۳۹۸، ۵۴
ژن، ۵۶-۷، ۷۶، ۱۲۴، ۱۴۸، ۱۵۱-۵۲	راه ایمان، ۵۴
۱۷۲، ۱۸۱، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۶-۹۸، ۱۹۵	راه بودا، ۲۷
۱۹۸، ۲۰۱، ۲۲۷، ۲۳۶، ۲۶۰، ۲۹۴، ۳۰۶	راه بوداسف، ۳۸۲
۳۵۳، ۳۸۹، ۳۹۵-۹۶، ۳۹۹، ۴۲۷، ۴۵۰	راه پاکی، کتاب، ۱۹۴

# نمایدی نام‌ها و مفهوم‌ها

۵۶۱

۵۶-۷، ۸۷، ۱۲۰، ۱۳۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۷،	راه خدایان، ۲۳، ۲۷، ۳۰
۱۹۰، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۲۳، ۳۴۷، ۳۹۰، ۳۹۹،	راه دشوار، ۳۸۹، ۳۹۸، ۴۰۱، ۵۴
۴۷۹، ۴۷۰، ۴۰۱	راه طبیعت، ۳۰
روکوسوئن نیو، ۶۵	راه فرزندگان، ۳۸۸
روم، ۱۱۹	راه میانه، ۴۳، ۸۶، ۹۰، ۹۲، ۹۴
رونین، ۴۵۴، ۴۵۰، ۴۲۰	۱۲۶، ۲۷۵
رویس، جوسیا، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۴،	راه هشت‌گانه، ۴۱، ۱۹۳
۴۴۰	راه هشت‌گانه‌ی جلیل، ۱۹۲
رهایی، ۱۶۶	راه بین یانگ، ۴۱۱
رهایی از رنج، ۴۲	رستگاری برای همه، ۴۱۲
رهرو، ۱۲۳	رفتن به ساحل دیگر، ۱۳۷
رهمودهای آیینی، ۵۱	رفتن و زاده شدن، ۵۵
ری، ۳۷۸	رمانتیسیم، ۵۰۶
ری، ۴۹، ۵۲، ۵۸، ۶۸، ۱۳۱	رِن، ۱۱۹
ری‌این‌زان، ۱۷۸	رنج، ۱۳۶، ۱۹۱
ریئا، ۳۵۷	رِن‌گِزُو-سه کایی، ۴۰۷
ری‌جی موگه، ۶۸	رِن‌نیو، ۸۶، ۱۰۳۹۴، ۳۹۲، ۳۹۷
ریس دیویدس، ت. و، ۳۲۷	روان‌کیو، ۳۰۲، ۴۲۸
ری‌کان، ۱۷۵	روسو، ژان ژاک، ۴۸۰
رین‌جو، ۳۵۶	روسیه، ۱۱۹
رین‌زایی، ۸۶، ۱۲۷، ۲۰۵، ۲۴۵-۴۷،	روشن‌شدگی، ۴۲، ۴۸، ۵۰-۱، ۵۴

## جان ۋاپنى

۵۶۲

۱۱۷، زمان و مكان،	۲۶۵، ۳۱۴-۱۵
زمين، ۷۷	رين زايى- شو، ۷۱
زندگى آسمانى، ۸۰	رين زايى، فرقه، ۱۲۴، ۲۴۵
زۇنىگان شىگىن، ۲۵۴	ريۇ، ۹۰، ۹۱، ۱۰۷
زۇبۇ، ۱۰۰	ريۇبۇ، ۲۹
زۇگىو، ۳۸۸	ريۇبۇ شىن تۇ، ۲۹
زۇ-لى، ۵۷	ريۇبىيىن، ۸۱
زون كاكو، ۹۰، ۹۲، ۹۴	ريۇتسۇما، ۲۵۸، ۲۵۶
زۇنگ، ۳۵۶	ريۇشۇ، ۹۱
زۇنگ-فا، ۳۵۶	ريۇكۇ، ۱۷۲
زون نيو، ۹۳	ريۇگە، ۱۵۱
زۇھۇ، ۱۰۰	ريۇگە جى، ۱۷۰
زىيائى، ۱۲۳	ريۇنين، ۴۱۲
زىيائى گرايى، ۴۶۴، ۴۸۳	ريۇھا، ۳۵۷
	رى يۇ، ۲۵۶

## ژ

ژاپن، ۲۳، ۵۰، ۵۶، ۱۰۰، ۹۴، ۱۱۶، ۲۱۸،	ز
۲۸۲، ۲۷۱	زاد و مرگ، ۵۵، ۱۳۷، ۱۶۱، ۱۶۷، ۲۵۰،
زۇ، ۴۹	۲۵۴، ۲۵۱

## س

ساتسۇما، ۴۵۴

زاييده شدن، ۵۵

زاييده نشدن، ۵۵

نمايه‌ی نام‌ها و مفهوم‌ها

۵۶۳

ساتوری، ۴۰۱، ۸۶، ۸۹، ۱۲۳، ۱۲۷	سای تو، ۴۳۹
سادگی، ۴۹۶، ۵۱۷، ۷۳	سای تو موکیچی، ۴۳۸
ساذنه، ۳۵۶	سای چو، ۲۹۳، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴
ساذیه، ۳۵۶	۳۸۵، ۳۹۵
ساکاماکي، ۵۰۴	سای سبی ایچی، ۳۱
ساکوان، ۴۲۴	سای کاکو، ۴۸۷
ساکوما شوزان، ۴۴۵	سای کوجی، ۱۷۴
ساکوما شوزان ذن شو، ۴۴۵	سیتو، ۲۶۳
ساکوما کانانه، ۳۶۷	سیتو کو، ۲۳۰، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۷
ساکي موری، ۴۶۷	سپهر نیلوفرین. ویروچنه‌ی بزرگ، ۳۸۱
ساگا، ۴۵۲، ۴۵۳	ست، ۱۸۰
ساگارا تورو، ۴۵۳	ستردن آلایش، ۵۶
سامورایی، ۴۲۰، ۴۰۰، ۲۳۰، ۲۷۲	ستردن دل، ۴۳
سامی شی، ۲۱۵	سخنان اوممون، ۲۰۴
سان جوبان حین، ۳۲	سخنان (لئون یو)، ۱۳۱، ۳۰۰، ۳۷۸
سان جو واسان، ۸۸	سخنان رین زایی، ۲۰۵
سان جی، ۱۰۰	سخنان طایفه‌ی نابه‌شیماء، ۴۲۰
ساندرز، ۵۰۹	سد اترییوته، ۱۰۰
سانرون، ۴۳، ۶۲، ۸۷، ۳۵۸	سد دزته، ۱۰۰
سان شین، ۹۲	سد دزته پرتی روپکه، ۱۰۰
سان کین کوتایی، ۴۵۲	سد دزته پوندریکه-سوته، ۲۸، ۴۵، ۸۱

# جان ڏاڻي

۵۶۴

۳۷۹، ۲۹۲، ۱۰۰	سَم وِريتي - سَنِيه، ۴۷
سَدَدَنَه، ۱۰۰	سِن چاڪو - هون گان - نيم پوتسو - شو، ۶۹،
سر سپاري مطلق، ۵۱۵	۳۸۹
سرشت، ۴۶	سِن جو نيم پوتسو، ۸۵
سرشت بودايي، ۱۴۲	سندی در هفت ماده، ۸۵
سرشت نهادين، ۵۶	سندی نير موچَنه - سوتره، ۹۱ ۸۸
سرور - همه، ۲۷۵	سَنساره، ۱۶۷، ۲۲۲، ۴۰۱، ۴۹۵
سرون تسان - گامپو، ۲۷۹، ۳۰۰	سَنسکريته، ۳۲۴
سَرَوَه - دَزمانام دَرمَتا، ۴۵	سَن - شين، ۹۲
سَرَوَه - دَرتَه، ۱۶۷	سَنگ - جائو، ۳۱۳
سَکايي، ۴۷۵	سِن گوکو داي ميُو، ۴۷۵
سَکوان، ۴۲۵	سَنگه، ۷۶، ۲۸۰ - ۸۱ - ۳۳۸
سَکوت کامل، ۲۶۴	سَن - لُون، ۴۳
سَکيتنو، ۱۶۹	سَن - لُون زُونگ، ۶۲
سَکي جي، ۱۷۶	سو، ۴۹
سَگان پو شالي، ۱۱۹	سوئيکو، ۳۸۰
سلوک، ۱۳۷، ۱۹۱	سوئي کو، ۷۶
سلوک برتر، ۱۹۱	سويزکيوته، ۳۱۱
سَمادي، ۱۵۷، ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۱۲،	سويزکيويسم، ۳۱۹
۳۲۴	سوَنرالنکاره، ۹۱، ۹۴
سَم بوگه - کايه، ۹۲	سوَنره، ۵۱، ۵۳، ۵۶، ۷۴، ۱۹۶، ۲۹۲، ۳۸۲

سۇكاۋىيۈتھە-سۈترەى كوچك، ۶۹	سۇتۇ، ۸۶، ۱۲۵، ۱۲۸، ۲۹۴
سوكۇ، ۴۹	سۇتۇ-سۇ، ۷۱
سوكۇشىن جۇبۇتسۇ، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۹۵ ←	سۇتون، ۱۷۶
بودا شىن در دل	سۇجۇ، ۲۵۵
سۇكى، ۱۵۲، ۱۶۵، ۲۰۶	سۇدئە، ۱۵۲
سوكا، ۴۰۷، ۴۲۴	سورە، ۱۵۹، ۲۱۰ ← سۈترە
سوكاكۇرايامادا، ۴۰۷	سورەخوانى، ۲۱۰
سۇگىن، ۱۵۶، ۲۰۶	سورەگردانى، ۲۱۰
سوكند آغازىن آميدا، ۹۸، ۳۹۰	سورە نيلوهر، ۲۸، ۲۹۲، ۳۷۹، ۳۸۵-۸۶
سوكند آغازىن-بودا، ۸۶	۳۹۵ ← سەدزەمە پۇندرىكە-سۈترە
سوكند آميدا، ۸۸، ۳۸۹، ۳۹۹	سورەى خورشيد بزرگ، ۳۸۳
سوكند آميدا، ۵۴، ۹۱، ۹۴	سوزان، ۱۵۱، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۴۵
سوكند رھانئەدى-آغازىن آميدا، ۹۲	سوزوكى، د. ت. ۱۸، ۱۲۷، ۱۹۰
سوكند نيورايى، ۸۹	۳۱۱، ۳۲۶، ۴۹۶، ۹۷، ۵۲۰
سوكندھاي آغازىن بودا، ۴۰۰	سوزوكى شۇزان، ۴۲۸
سۇمون-نو-اۋتا، ۴۶۸	سۇزۇكى شۇسان، ۴۲۷، ۲۹۴
سۇمەرۇ، ۲۰۵	سۇسوكۇ، ۴۹
سۇمەرۇ، ۱۵۹	سوسىالىسم، ۴۸۰
سونگ، ۲۹۶	سوشى زىن، ۱۹۵
سونگ-جنوبى، ۷۵	سۇكاۋىيۈت، ۵۳
سونگ، سىلسلە، ۲۴۸	سۇكاۋىيۈتھە-سۈترەى بزرگ، ۷۰



سونىڭ، مەكتەپ، ۳۴۸	سەياكۇيىن، ۸۱
سۈنۈيۈ، ۴۹	سى، ۲۱۸
سۇۋرئە-پەزىلەت-ئاراجە-سۈرە، ۳۸۱	سىيىن-شۇئۇدا-شى، ۶۴
سۇۋرئە-پەزىلەت-سۈرە، ۲۸۷	سىيانىڭ، ۴۹
سۈيى، ۳۸۱	سىيانىڭ-جى، ۴۹
سۈيىيى، ۱۸۱	سىيانىڭ-زۇ، ۴۹
سۈيىكو، ۴۶۴	سىيىشۇ، ۱۷۸
سەآموزش، ۵۸، ۲۱۲	سىيىشۇ، ۱۷۹
سەجەھان، ۴۵، ۴۸-۹، ۶۲، ۱۴۰، ۱۴۸	سىيى شۇناگون، ۴۶۸
۳۴۷، ۱۵۸	سىيى شۇ ناگون، ۴۶۸
سەھالەدل، ۴۱۵	سىيىمۇ، ۲۷۸
سەدانش، ۱۹۳	سىيىنىڭ-مىنىڭ، ۷۴
سەدورە، ۹۹	سىيىھۇ، ۱۵۰
سەسېد، ۲۱۳، ۳۸۱	سىيىھۇ، ۱۵۵
سەكايە، ۹۲	
سەكەش، ۵۱	ش
سەگىچ، ۲۸۰	شاسترە، ۵۳
سەگەر، ۷۶، ۲۸۰، ۳۳۸، ۳۷۸، ۴۶۵	شاسۇ، ۳۲
سەمەر آيىن، ۳۷۷	شاكابۇتسۇ، ۷۴
سەھان، ۷۴	شاكۇنۇيۇ، ۹۳
سەھزار جەھان، ۴۸	شاكيەمۇنى بودا، ۴۰-۱، ۵۶، ۷۴، ۷۶، ۸۵

شناخت بدون تمیز، ۳۲۵	۱۸۵، ۳۸۰، ۳۸۴
شناخت بنیادین، ۳۱۰	شاهزاده ناتا، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۴، ۲۰۷
شناخت بی‌اختلاف و بی‌دویی، ۶۱	شیستری، محمود ۳۲۶
شناخت-بی‌تمیز، ۴۲	سِر وِک، ۴۷
شناخت-یافته‌ی پسین، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۲۵ ←	شرط، ۴۶
آن شناخت-یافته‌ی پسین	شریره، ۲۱۱
شناسه، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۴۷-۴۸، ۱۵۷	شرونک تسان-گامپو، ۳۰۰
۱۶۴، ۱۸۳-۸۴، ۱۸۷، ۳۰۷، ۳۱۱-۱۲	شریمالا-دیوی سیمهاننده سوتره، ۵۱
۳۲۱-۳۲۶، ۳۱۹	۲۹۲، ۳۰۱
شناسه‌اندیشی، ۳۲۵	شش «بزرگ»-بنیادی، ۵۲
شناسه‌گر، ۱۲۹-۳۰، ۱۴۱، ۱۴۷-۴۸، ۱۵۷	شش دانستگی، ۳۳۲
۱۶۴، ۱۸۳-۸۴، ۱۸۷، ۳۰۷-۹، ۳۱۱-۱۲	شش عنصر، ۵۲
۳۱۷، ۳۱۹-۲۶	شش کمال، ۱۳۷، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۲
شناسه‌گر و شناسه، ۴۲	شفقت فرزندی، ۴۰۳، ۴۹۱ ← کُز
شَن-دائو، ۵۶، ۳۹۹، ۴۱۵	شک، ۵۶
شَنکَر سوامین، ۲۹۸	شکپیر، ۴۸۰
شَنکَره، ۲۵۸	شکل، ۴۶، ۴۸، ۵۲، ۱۷۹
شَنکَره‌سوامین، ۳۵۷	شَکِه، ۳۸۹
شَو، ۱۵۰	شَنه، ۱۹۳
شَوَبَکِه رَسِیما، ۶۷	شَمَن، ۳۷۵
شَوَبُو، ۳۵۶، ۲۹۸	شناخت، ۴۲، ۱۳۵، ۱۹۲

شۈبۇ، ۱۰۰	شۈكىز كىوكۇ، ۳۳
شۈبۇ گوكوكۇ، ۸۳	شۈگىن جا، ۳۸۵
شۈتوتسۇ، ۱۷۴	شۈگىن دۇ، ۳۸۵، ۳۹۶
شۈتوكۇ، شاھزادە ۷۳، ۷۶-۷، ۷۹-۸۰، ۸۶	شۈگو دای میو، ۴۷۵
۲۷۱، ۲۷۳-۷۴، ۲۷۸، ۲۸۰-۸۲، ۲۸۴	شۈگۇن، ۴۸۷، ۲۷۹
۲۹۲، ۳۷۷-۸۰، ۳۸۵، ۳۹۴، ۴۶۵، ۴۷۰	شۈگۇن سالار، ۸۴
← شۈتوكۇ	شۈگۇن سالارى، ۳۱، ۹۸، ۲۷۲، ۴۲۷، ۴۴۸
تای شى	۴۸۶، ۴۶۶، ۴۵۴، ۴۵۱
شۈتوكۇ تای شى، ۷۵، ۷۷، ۴۶۴، ۴۸۶	شۈگۇن سالارى. توكۇگاوا، ۲۷۹
← شۈتوكۇ، شاھزادە	شۈگىو، ۲۲۸
شۈدۇمون، ۳۸۸	شۇمان كىو، ۲۹۲
شۈرى، ۱۷۷	شۇمان كىو گىشو، ۳۰۱
شۇزان شۇ، ۱۵۰	شۇمو، ۳۸۱، ۳۸۲، ۴۶۵، ۴۷۰
شۈزوماتسۇ نو سان جى، ۹۹	شۈئىتا، ۴۱-۳، ۶۱، ۱۰۱، ۱۲۶، ۱۳۷، ۱۶۵
شۈزوماتسۇ واسان كۇگى، ۱۰۶	۱۶۷، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۸-
شۇكا، ۹۰	۸۹، ۲۰۶، ۲۵۹، ۳۱۴، ۳۲۰ ← تھىت
شوكان شۇ، ۹۱	شۈنسىم، ۴۸۱
شۈكۇ، ۴۷۸	شۈنن دۇ، ۳۹۷
شۈكۇ، ۵۳	شۈئى، ۱۳۸
شۈكۇنن دۇ، ۳۹۷	شۈھا، ۳۳
شۈ-كى، ۴۸	شۈھو، ۳۵۶، ۲۹۸

آیین شین تو	شهود، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۳۷-۳۸، ۱۴۰-۴۸،
شین تو- بازگشت به باستان، ۳۰	۱۵۲، ۱۵۴-۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۲،
شین تو- خالص، ۳۰	۱۶۴-۱۶۵، ۱۶۷-۶۸، ۱۷۱-۷۴، ۱۷۷-۷۸،
شین تو- دوگانه، ۲۹	۱۸۱-۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۷-۸۹، ۱۹۱-۹۲،
شین تو- دولتی، ۳۳	شهودگرایی، ۱۹۰، ۱۹۲
شین توگرایی، ۸۷	شهودگرایی ناب، ۵۶
شین تو- مذهبی، ۳۳	شی، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۸، ۵۸
شین تو- نو، ۲۹	شییه، ۲۰۳
شین تویی های ریونیو، ۲۹	شی تین نوچی، ۸۱، ۸۲
شین ران، ۴-۵۳، ۷۷، ۸۴-۸۱، ۹۰-۹۲، ۹۴،	شیجی کیشومون، ۹۸
۱۲۴-۱۲۵، ۱۲۷-۲۸، ۲۲۴، ۳۰۶، ۳۴۵،	شی دو، ۴۵۳
۳۵۲، ۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۲-۹۳، ۳۹۸-۹۹،	شیری، ۱۶۹
۴۰۱، ۴۷۰-۷۲، ۴۸۷	شیله، ۹۸
شین شو، ۵۳	شیمابارا، ۴۸۷
شین شو، ۹۱، ۹۳، ۹۴	شیمو کوتو، ۴۳۹
شین-شین ران، ۵۵	شین، ۷۷، ۸۱، ۸۸-۹، ۹۱، ۹۳-۴، ۱۲۵،
شین گون، ۹-۲۸، ۵۰-۲، ۵۶، ۸۳، ۸۵	۳۹۲-۹۳، ۳۹۶، ۴۰۲
۳۵۶، ۳۶۲، ۳۷۴، ۳۸۴-۸۵، ۳۹۶	شین تو، ۱۸، ۷۳، ۱۹۲، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۴،
شین گون، فرقه، ۱۲۴، ۱۹۸، ۳۸۳	۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۱، ۲۷۱، ۲۷۵، ۲۸۲، ۲۹۱،
شینو کوتو، ۴۲۰	۳۷۴، ۳۷۷، ۳۸۱، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۴،
شی-نو-کو-شو، ۴۷۷	۳۹۵، ۴۸۲، ۴۹۴، ۵۰۴، ۵۱۷، ۵۱۹ ←

عرفان، ۵۰	شین هونگان جی، ۹۳
عرفان طبیعت، ۲۲۰	شی هوکایی، ۶۵
عصر آیین پسین، ۳۹۶	
عصر پسین، ۳۹۱، ۳۸۸، ۳۸۷، ۱۰۰	ص
عصر تباهی، ۱۰۰	صورت، ۴۶
عصر جنگ‌های داخلی، ۲۷۲، ۲۷۹	صورت-بی صورت، ۳۱۴
عصر بین گوکو، ۴۷۵	
عصر میانه، ۳۹۴	ط
عقل، ۵۲، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۶-۴۷، ۱۵۶، ۱۷۱	طبیعت، ۲۴، ۳۰، ۷۳، ۱۱۶، ۱۱۹، ۳۱۸، ۳۵۸
عقل اندیشی، ۵۲۱، ۵۲۳	طبیعت‌گرایی-دائوی، ۳۰
عقلانیت، ۱۱۷	طبیعی بودگی، ۸۷، ۸۸
عقلانیت ژاپنی، ۱۱۷	طبیعیّت، ۸۷
عقل-دل، ۴۴	طریقت، ۱۲۰، ۲۹۶، ۳۵۱
عقل ستیزی، ۴۹۸، ۵۲۱	طریقت-جنگاور، ۴۴۷ ← بوئی دؤ
عقل کل، ۴۸	طریقت سامورایی، ۴۱۹ ← بوئی دؤ
عقل‌گریزی، ۱۲۴، ۱۲۹، ۵۲۱	
عقل مطلق، ۴۷-۵۰، ۵۲	ع
علت، ۴۶	عالم اصغر، ۴۷۹
علت فاعلی، ۴۶	عالم اکبر، ۴۷۹
علیت، ۵۵	عام فہم، ۹۸

۵۱۴	علیت، قانون ۳۷۷، ۳۸۲
فرزانگی، ۵۲، ۵۸، ۱۹۱	عنایت، ۳۷۷، ۳۸۹، ۳۹۹، ۴۰۰
فرزانگی بودا، ۹۰	عنایت آمیدا، ۳۸۸، ۴۰۱
فرقه‌ی پاک‌بوم، ۹۳	عنایت بودا، ۳۹۹
فرمان، ۴۳۷	
فرهنگ شرم، ۴۶۹، ۴۷۲، ۴۸۲	غ
فرهنگ گناد، ۴۶۹، ۴۷۲	عرب، ۱۲۸، ۲۶۰
فطرت، ۴۷، ۵۰	غسل، ۲۷
فغفور، ۳۰۱	
فقط - جان، ۳۱۴	ف
فقط - دانستگی، ۳۱۱	فا - جانو، ۳۸۳
فقط - دل، ۳۱۴، ۳۲۵	فا - زانگ، ۶۴، ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۳۰
فقط - شناسه، ۳۱۲-۱۳، ۳۱۵، ۳۲۰	فانگ - بیشن فا - شین، ۹۲
فقط - شناسه گر، ۳۱۲-۱۳، ۳۱۵، ۳۲۰	فرایندار، ۱۷، ۱۳۸
فقط - یک شین تو، ۲۹	فراشناخت، ۴۲، ۵۸، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸
فلسفه‌ی بودایی، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۶۴، ۱۶۵	۱۹۱، ۱۹۸، ۴۰۱
۱۸۰، ۱۷۶، ۱۶۸	فراگشت، ۱۵۹
فلسفه‌ی ذن، ۲۱۱	فراملی‌گرایی، ۵۱۹، ۲۹۰
فینولوسا، ۱۲۴	فرانسه، ۱۱۹
فوجی، پیچک ۲۶۶	فرجامین حقیقت، ۴۸
فوجی‌وارا، ۴۰۱، ۴۰۶	فردگرایی، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۸۰، ۵۱۲

- فۇجى وارا رېۋىنسىسۇ، ۴۰۱  
فۇ دىشى، ۲۰۳  
فۇرۇكاۋا، ۴۹۷، ۵۰۹  
فۇكۇ، ۶۷  
فۇكۇزاۋا يۇكىچى، ۴۳۳  
فۇكۇس، ۱۷۵  
فۇكۇ شىننۇ، ۳۰  
فۇكە، ۲۰۵  
فۇمىسۇ، ۳۳۱ ← تىمىز  
فىشە، ۲۵۸، ۲۵۹  
فىض، ۳۷۷
- ق  
قابوس نامە، ۴۹۱  
قانۇن، ۲۷۶، ۲۷۸  
قانۇن اساسى، ۲۷۱، ۲۸۰  
قانۇن اساسى ھەققە مادەيى، ۷۷، ۸۱، ۲۷۹  
۳۷۸، ۴۶۵، ۴۸۶ ←  
جوشى جى ايجۇ-كىم پۇ،  
قانۇن شانزە مادەيى، ۲۷۹  
قانۇن نامەى تاي مۇ، ۲۷۹
- قرارداد اجتماعى، ۴۸۰  
قوانىن جزا، ۲۸۰  
قوانىن مدنى، ۲۸۰  
قياس، ۳۵۱
- ك  
كابۇكى، ۴۲۰  
كاتسۇراگى، ۳۸۰  
كاتسۇراگى درا، ۸۱، ۴۰۶  
كاتولىك، ۲۱۹  
كاخ شاھى، ۳۲  
كارىە-كارىئە، ۸۸، ۱۲۵  
كاسان، ۲۵۵  
كاشت، ۲۸۰  
كاكۇن، ۴۴۸  
كاكۇن يو، ۹۳-۴  
كاكى نوموتو، ۳۵۱  
كاكى نوموتو-نو-ھىتومارو، ۳۵۱  
۴۳۹، ۶۱۷  
كاگوشىما، ۴۵۴  
كالبىد، ۴۶، ۴۸، ۵۲، ۳۲۱

کالبدِ اصل، ۹۲	کای جو، ۳۵۶
کالبد بهره‌مندی، ۹۲	کایه، ۹۲
کالبد تبدیل، ۹۲	کایی توتسُو، ۱۷۰
کالبد حقیقت، ۳۰۶	کِسُو، ۳۵۸
کالبد نیکبختی، ۹۲	کثرت، ۱۴۹، ۱۶۷، ۱۷۹، ۱۸۳
کالبد واقعیت، ۳۲۴	۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۸
کالون، ۲۹۵	کردار، ۱۰۲ ← کَرَمه
کاما کورا، ۷۵، ۸۴، ۸۷، ۳۵۲، ۳۹۵-۹۶	کرکس کوه، ۱۹۵
۴۴۸، ۴۶۹، ۴۷۶، ۴۸۶	کَرَمه، ۴۲، ۱۳۶، ۱۶۷، ۲۴۲، ۲۵۰
کامو-نو-مابُوچی، ۳۰، ۳۶۱	کرونا، ۲۷۱
کاسی، ۲۴، ۸۷، ۳۷۴-۷۷، ۳۸۰، ۳۸۱	کُرِه، ۵۱۷، ۷۴
۳۹۵، ۴۰۳-۴	کشتزار احترام، ۸۱
کاسی کازه، ۲۳۰	کشتزار مهر و همدردی، ۸۱
کانت، ۳۶۴، ۴۸۰	کشور خدایی، ۳۰
کان تو، ۴۴۸	کشی موتو، ۵۰۶
کانتو، ۴۶۷	کل بودگی، ۲۶۱
کان جی، ۱۹۰، ۱۵۴	کَلَبِه، ۵۶، ۱۵۹، ۲۴۰
کان موریو جو کيو، ۵۳	کلی، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۸، ۵۱۲
کاننون، ۱۷۳	کلی گرایي، ۵۰۷، ۴۸
کانو موتونوبو، ۱۲۳	کمال فراشناخت، ۳۱۰، ۳۲۵، ۴۰۱
کاوایی ماساهارو، ۴۴۹	کماهی، ۱۲۶



كۆڭۈن جى، ۴۴۱	كېمەي دېدن، ۱۲۳
كۆڭۈن جى، ۱۴۳	كېن جى، ۱۰۳
كۆڭۈن، مەيد، ۱۴۳	كېن جى كېكى گاكى، ۱۰۳
كۆرەيى، ۱۷۵	كېن سۇ، ۲۷۲
كۆرى، ۱۷۰	كېنسى بى قىصد، ۱۶۰
كۆرۈيۈجى، ۹۷، ۴۱۶	كېنسى خالص، ۱۶۷
كۆسەك، ۵۰۶	كۆنۈسۈس، ۷۴، ۱۲۰، ۲۷۳، ۲۸۶، ۳۵۳
كۆسەيى، ۴۱۶	۳۷۸
كوفۇكۇجى، ۴۰۶	كۆنۈسۈس گرايى، ۲۸۴
كوكا، ۳۳	كېن گېنۇ، ۳۸۸
كوكايى، ۶۷، ۲۹۳، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۹۵	كېن نېو، ۹۴
كوكېن، ۱۷۵	كۆ، ۳۹۳، ۵۰۳، ۴۴۹۱
كوكۇتايى، ۲۸۷، ۲۸۶	كۆآن، ۱۹۹
كوكۇتايى اين، ۱۷۱	كۆان، ۲۴۵
كوكۇگاگۇ، ۳۶۱-۶۲	كۆبۇ، ۴۷۰
كومازاگا، ۱۲۸	كوبۇتسۇ، ۳۴۱
كۇمازاوا بانزان، ۲۷۲	كۆبۇ داي شى، ۶۷، ۲۹۳
كۇنبلا، ۱۹۵	كۆبۇ كۇجى، ۹۸
كۇمبۇ، ۳۸۱	كۆنارۇ، ۴۳۹
كۆنېن، ۳۴۶	كوجى كى، ۲۶، ۴۸۶، ۲۹۲
كۆنېن بۇگۇ، ۳۴۶	كۆدارا، ۷۴

کون کۆمپۇتۇر - ساي شۇ - كىۇ، ۳۸۱	كىم يى، ۷۴
كونگۇچۇ كىۇ، ۶۷	كىن، ۱۷۵
كونگۇچى، ۶۷	كىن رىو، ۱۶۹
كوەپرستى، ۳۸۵	كىن شو كۇجى، ۹۳
كۇيا، ۳۸۷، ۳۸۶، ۳۸۵	كىنك جان، ۳۰۰
كە گون، ۴۵، ۴۸-۵۰، ۵۲، ۵۷، ۱۲۵، ۱۵۱	كىۇايكۇ چوكۇگو، ۴۳۷
۱۵۶، ۲۳۶، ۳۶۲، ۳۸۱	كىۇبۇشۇ، ۳۲
كە گون تان گىن كى، ۶۴	كىوتو، ۸۰، ۸۴-۸۵، ۳۹۱
كە گون، سورە، ۱۵۲، ۱۵۸	كىوچۇ شىن گون كۇگە تىن دايى، ۸۳
كە گون گوكۇتۇ، ۶۴	كىودىن، ۸۱
كى، ۴۸-۹، ۱۶۹	كىوشۇ، ۴۶۷
كىتاباناتا كە چىكا فۇسا، ۱۳۲، ۲۸۵، ۳۰۱	كىوشىن، ۳۸۶
كى تايى، ۲۷۲	كىۇكايى، ۳۳
كى نو كۇ دىتۇ رو كۇ (گزارش‌های انتقال	كىۇكۇ، ۱۷۵
چراغ)، ۲۰۴، ۲۶۲	كىۇگىوشىن شۇ، ۹۰، ۹۲
كى جىو، ۱۸۰	كىۇها، ۳۳
كى ىرا، ۳۸۰	
كىركە گور، ۳۶۴	س
كى شۇ، ۱۶۰، ۱۶۱	گان تو، ۲۵۴
كىشۇ، ۱۷۶	گان كايى، ۳۴۶
كىشى موتو، ۴۹۴، ۴۹۷، ۵۰۷	گۇئىمە، ۶۱

گِرَبَه۔ ڊاٽو، ۳۸۴	گِڻ سوکڙو، ۱۵۰
گِردونہی کوچڪ، ۲۹۲	گِڻ شا، ۱۷۶، ۲۶۳
گروه گرايی، ۵۱۹	گِڻ شين، ۸۶، ۳۵۲، ۳۸۶-۸۸
گزارش های انتقال چراغ ( کي نوکڙو ڏنڻو روکڙو، ۲۰۴	گِڻ کڙو، ۳۸۷-۹۱، ۳۹۳، ۳۹۹، ۴۱۶
گزارش های پرتگاه آبی، ۲۰۵ ← ڇه کي گان	گِڻ کڙو۔ شاڪڙو، ۳۴۲
شو	گِڻ مون، ۶۵
گل آرايی، ۵۰۶، ۲۰۱، ۲۲۸	گِڻ نين، ۱۶۰
گل داوودي و شمشير، ۴۵۷، ۴۶۹،	گڙيٽسو، ۳۵۸
۴۷۶	گڙوٽونگين، ۲۰۷
گلشن راز، کتاب، ۳۳-۳۳۲	گڙوٽه، ۴۸۰
گِڻ، ۴۹	گڙدين نو شو، ۴۵۳
گناه کاری، ۵۴-۵	گوسو، ۲۴۸، ۲۵۱
گنج مقدس، ۲۵۵	گوسو هوپن، ۲۴۸
گِڻ جي، ۴۷۵، ۹۱	گوشين، ۱۷۴
گِڻ جي مونوگاناري، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۸۶	گون، ۴۶
گِڻ جيو 'دای شي، ۶۴	گُونکي مونو، ۴۴۸، ۴۴۹
گِڻ جي کانڙو، ۳۴	گونگين، ۳۲
گِڻ روکڙو، ۴۸۷	گوهر، ۱۴۲
گِڻ سو، ۷۱	گوهر بودايی، ۱۴۳
گِڻ سو۔ نه کڙو، ۴۰۱	گوهر۔ سني، ۱۷۴

گې، ۴۹	لېنكلن، ۴۸۰
گې كوكۇجۇ، ۴۵۰	ليورپول، ۴۵۷
گى، ۶۵	
گىۋگى، ۳۸۲	م
گىۋن، ۹۳	ماۋجى، ۳۰
	ماۋ، ۱۰۰
ل	ماتىرتا، ۳۱۴
لائوزە، ۱۱۸-۱۹، ۲۹۱، ۲۹۶، ۳۴۹، ۳۵۳	ماتسۇ واسان كان كىروكو، ۹۱
۳۷۷	ماتسۇ، ۱۰۳
لاىسكان، ۱۲۶ ۸۸	مادە، ۴۸
لايىنىس، ۴۷۹	مادىمىكە، ۴۳، ۸۸، ۹۲، ۱۲۵، ۳۰۶
لەكاۋتارە سۆنرە، ۱۰۲، ۳۳۱	ماگنا كارتا، ۲۷۸
لۇ، ۳۸۳	مانا، ۲۴
لۇن يۇ (سخان كۇنۇسيۇس)، ۱۳۱	مان يۇ، ۴۶۸
لۇتر، مارتىن، ۴۷۲	مان يۇشۇ، ۲۵، ۳۷۴، ۴۶۷، ۴۸۶ ←
لوگوس، ۱۰۳۰ لۇن يۇ (سخان)،	جۇنگ دە ھزار برگ
۱۲۰	ماھخدا، ۲۶
لى، ۴۸، ۵۸، ۱۳۱، ۲۳۸، ۲۵۶	مىشۇ، ۶۳
۳۷۸، ۳۴۸	مىدانە - ويىگە، ۳۳۰
لېن - جى، ۲۴۵	مراقبە، ۳۸۲
لېن جى، ۳۱۴	مىر دانگى، ۱۳۷

جان ژاپنی

۵۷۸

مردم سالاری، ۲۷۱، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۱۹	مَنترَه، ۵۰
مرگ، ۵۵	مَنترَه یانَه، ۴۱۱
مسیح، ۴۳۳، ۴۵۵	مَنجوری، ۴۸۸
مسیحیت، ۲۳، ۳۳، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۷۲، ۲۸۴	مَندرَه، ۸۰، ۳۸۰
۳۷۶، ۳۹۸، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۵۶	مَندلَه، ۵۱، ۸۰، ۹۹، ۳۸۰، ۳۸۳
۴۷۰	مَن سازی، ۴۵
مطلق، ۲۸-۹، ۵۱، ۵۵، ۱۳۰، ۱۴۱، ۲۰۶	مَن سیوس، ۲۸۶، ۳۵۳
۲۴۲، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۹۳، ۲۹۷	مَن شینگ، گوستاو، ۲۲۶
۴۹۵، ۹۹۴۹۸، ۵۰۸	منطق، ۹۰، ۱۴۸، ۲۹۸، ۳۵۰، ۵۱۲
مطلق بودا، ۵۴	منطق ارسطویی، ۳۰۶
مطلق گرایي، ۱۲۷، ۲۸۴	منطق بودایی، ۳۵۶، ۳۶۲
معبد درمان گاه، ۸۱	منطق پَر گیا، ۱۳۷
معنای بی معنا، ۹۰	منو-ویگیانه، ۳۳۱
مقید، ۲۴۲	مَو، ۴۹
مکتب پاک بوم، ۳۸۳	مؤثرا بای نَن، ۳۵۸
مکتب دل بودا، ۵۶، ۱۹۷	مؤتایی، ۳۵۷
مکتب نیلوفر، ۳۸۶	موتوئوری نوری ناگا، ۲۴، ۳۰-۱، ۳۵۱
ملت خدایی، ۲۸۵	۳۵۴، ۳۶۱، ۳۷۴، ۴۰۳، ۴۸۷
ملی گرایي، ۸۷، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶	مُجوؤتسو، ۸۹
۴۸۰، ۵۱۹	مُجوؤنهان، ۹۰
ملی گرایي ژاپنی، ۲۸۸	مُودرا، ۵۱

مۇدزە، ۵۱	مونىسم، ۱۲۸، ۳۱۸، ۵۱۲
مور، ج. ۱، ۳۱۲	مۇ يو ئە نە هان، ۶۰
مۇراساكى شىكىيۇ، ۴۶۸	مەا. پزگيا، ۱۵۵
مۇروماچى، دورە ۳۳۶	مەا. پزگيا پارمىتا. سۆترە، ۶۱
مورىتا ماساكانسو، ۴۵۸	مەا. پزگيا پارمىتا. شاسترە، ۶۲
مۇريۇجۇ كوكۇ، ۴۰۶	مەاسف، ۷۷
مۇساشى، ۴۵۰، ۴۵۳	مەا كاشىيە، ۱۹۶
مۇسۇ سويسە كى، ۳۵۳	مەا. وىروچنابى. سىم بودى. سۆترە، ۶۷
مۇكشە، ۱۶۶	مەا وىروچنە، ۲۹ ← مەا وىروچنە بودا
مۇكىچى، ۴۳۹	مەا وىروچنە بودا، ۵۰-۲، ۴۰۷
مۇگاكا، ۱۸۱	مەايانە، ۴۱، ۴۳، ۴۷، ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۱۵۹
مۇگى، ۴۹	۲۲۲، ۲۳۵، ۲۵۲، ۳۰۶، ۳۱۵، ۳۸۴، ۳۹۴
مۇگە، ۵۲	۴۰۰
مۆلە. مۇنىيىكە. كارىكا، ۶۲	مەايانە. أبى دۇمە سىمۇچىيە، ۹۱، ۱۰۲
مۆلە. مۇنىيىكە. كارىكا، دوداستە نىكايا.	مەايانە. سىم گزەمە، ۳۲۷
شاسترە، ۶۲	مەايانە. سۆترالنىكارە، ۱۰۲، ۱۰۵
مۇمون، ۲۰۷	مەر، ۴۰۱، ۴۷۲، ۴۸۳، ۲۷۱
مۇناد، ۴۷۹	مەر، ۱۹۳
مۇندۇ، ۱۴۳، ۱۵۴، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷	مەر. بودا، ۴۷۲
۶۸-، ۱۷۳-۷۴، ۱۷۶-۷۷، ۱۸۰-۸۲	مەر. بىكران، ۵۴
۲۵۳، ۲۰۰	مەر بىكران، ۵۵

مى، ۳۵۰	مىك كىز، ۳۸۸
مياموتو، ۴۵۰	مياموتو نو يورى تومو، ۴۴۸
مياموتو شۇسون، ۱۲۲	مياموتو يورى تومو، ۴۶۹
مياموتو مۇساشى، ۴۵۱	مىن شۇ شوگى، ۴۸۱
ميانمار، ۲۸۲	ميۇرا چىگى، ۲۹۶
ميانه، اصل ۷۸	ميۇشۇ، ۲۳۸، ۲۴۴
ميتاما، ۲۴	ميه، ۲۹۹
مىتيرى، ۲۷۱	ميه نو اۇنيە، ۲۹۹
مىتيريه، ۳۸۵، ۳۸۴، ۳۳۰، ۸۰	
مى تو، مکتب، ۲۸۶	ن
مى جى، ۱۱۹، ۲۸۵، ۲۸۹، ۳۵۶، ۴۵۵	نابەشېما، ۴۲۴، ۴۳۱، ۴۴۱، ۴۵۳
۴۷۰، ۴۷۴، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۸	نابەشېمارونگو، ۴۲۰
مى جى ايشين، ۴۷۹ ← بازگشت	ناپاكى، ۴۸۲، ۴۴
مى جى	ناپلئون، ۴۸۰
مىجى تسۇنە، ۴۶۸	ناتا، ۲۰۷
مىجى تسۇنە-نو-هاھا، ۴۶۸	ناتميز، ۲۵۹، ۳۳۱ ← بى تمىزى،
مىروكو، ۳۸۴	اويكلپه
مىشۇشيگه، ۴۲۴	ناتھا، ۲۸۲
مىشېما يۇكيو، ۴۵۷	ناچىزى، ۴۲
مىكادو، ۲۵	نادا، ۲۰۷
مىكاوا، ۹۲	نادانى، ۵۴، ۱۶۷، ۱۹۳

نەزەر، ۱۸۸-۹۱، ۱۹۵، ۱۹۷	نادۋىي، ۴۲، ۸۶، ۹۰، ۹۲، ۱۲۶، ۱۲۸
نەزەر ئادىرست، ۵۶	۱۶۸، ۳۲۹ ← آذۋىيە
نەقشە ئىزدەش، ۲۰۶	نار، ۸۴، ۳۸۱، ۴۷۰، ۴۸۶
نەكەتكارى، ۴۰۱، ۴۱۲، ۴۱۸	ناراموتو تاتسۇيا، ۴۵۳
نەگارە، ۱۵۴	نازاد، ۱۷۲
نەمەتلىرىنى ئىزدەش، ۲۴۰	ناشەنە، ۴۲
نەمەتلىرىنى، ۳۹۰-۹۱، ۴۱۵	ناكائە تۈجۈيۈ، ۴۸۷-۷۸
نەمەت، ۹۰	ناكامۇرا، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۰۶، ۵۰۹، ۵۱۵
نەمەتلىرىنى، ۴۵	ناگارىجۈنە، ۵۴، ۶۲، ۸۶، ۲۳۵، ۳۱۰
نەن، ۸۹	۳۲۱، ۳۲۵، ۳۹۸
نەرت راب، ئى. فى. ئى. سى. ۱۸۳،	ناگاساكى، ۴۲۱
۳۰۰	نامۇ ئامىدا بۇئىسۇ، ۴-۵۳، ۹-۸۸، ۳۵۲، ۳۸۹
نە-شەن تۇ، ۳۱	نامۇ مېۋە رىنگە كىۋ، ۸۶، ۴۱۱
نەكاددا-نە-ئۇكىمى، ۴۶۸	نان سايى، ۲۶۳
نەكەتلىرىنى، ۴۵۲	نان گىۋ، ۳۸۹
نەكەتلىرى، ۱۲۴	نەبۇدەن، ۱۹۹، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۴
نەگى مەرسۇكە، ۴۰۵	۲۴۵، ۲۴۸، ۲۴۹-۵۱، ۲۶۴
نەد، ۵۰، ۵۱	نەپەندەگى، ۱۳۶، ۱۹۱، ۳۷۷
نەدەمپراتور، ۲۷۵، ۲۸۳، ۲۸۴	نەخستىن ئىنسان، ۱۵۹-۶۳، ۱۸۳
نەھان، ۴۰۱	نەسبەت، ۸۸
نەنە، نەنە، ۲۱۲	نەسبەت، ۴۶



نېدهام، جوزف، ۱۲۵	نه-خود، ۵۷، ۳۱۲-۱۵، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۵
نيرمانه-کاپه، ۹۲	۳۷۷
نيروانه، ۴۴، ۶۰-۱، ۸۸، ۹۰، ۱۶۶-۶۷	نه-دل، ۱۶۷، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۲۵، ۳۲۹
۱۹۰، ۲۴۲، ۲۵۳، ۲۶۴، ۳۷۷، ۴۰۰-۱	نه دل، نه بودا، ۲۵۵
۴۹۵	نه-شناسه گر، ۳۱۲
نيروانه-ساتوری، ۸۹	نياپرستی، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۹۳، ۷۶
نيروانه‌ی با باقي مانده، ۶۰	نياکان آسمانی، ۲۸۸
نيروانه‌ی بدون باقي مانده، ۶۰، ۹۰	نياکان-خدایی، ۲۸۵
نيروانه‌ی لامکان، ۹۰	نی-اندیشنده، ۲۴
نيروانه‌ی مطلق، ۹۰	نيانديشيدنی، ۱۴۴
نيروانه‌ی ناقص، ۴۲	نيپون، ۲۸۵
نيروی ديگر، ۵۴	نيتوبه اينازو، ۴۱۹، ۴۳۳، ۴۵۶، ۴۵۷
نيرویکله، ۳۱۰ + بی تمیزی	نی تی، نی تی، ۲۱۲
نيست انگاری، ۱۲۶، ۲۹۶	نيجرگو ذاتايی کِشو، ۳۸۷
نيستی، ۴۲، ۴۳	نی جیما جوئه، ۴۳۳
نی شو-ئه کو، ۴۱۸	نيچه، ۴۸۲
نيشيداکيتارو، ۹۰، ۱۰۳، ۱۲۰، ۱۲۵، ۵۰۳	نيچی رن، ۸۴-۶، ۱۲۴-۲۵، ۲۸۵، ۳۵۲
۳۱۵	۴۱۱
نيشی کاوا جوکین، ۴۳۵	نيچی رن، فرقه، ۳۸۷، ۳۹۵-۹۶
نيکخواهی، ۲۳۱، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳	نيچی رن دای شونین، ۱۰۰ +
نيلوفر آين نیک، ۱۰۰	نيچی رن

۹۱، ۹۰، واقعیتِ به خود،	۳۸۴ نیلوفر زرین،
۱۶۷ واقعیت فرجامین،	۲۸۴ نین توکو،
۷۷ واکان،	۳۸۱ نین نو گوکو کو هان نیا هارامیتاکیو،
۷۷ واکو کو نوکیوشو شو توکو و،	۲۹۵ نینومیا سون توکو،
۳۰۰ واکو،	۲۶ نینی گی-نو-میکوتو،
۳۰۰ واگو،	۶۶ نیو،
۳۵۴ وانگ-یانگ-مینگ، ۲۱۸،	۴۸۰ نیوتون،
۳۹۳ وبر، ماکس،	۸۹ نیورایی،
۶۷ وجره بودی،	۱۹۳ نیورایی ذن،
۲۰۳ وجره چهدیکا-سوتره، ۱۳۷،	۴۰۵ نیهون شوکی،
۱۰۰ وجره چهدیکا-پرگیا بازمینا،	۷۴، ۳۸۰، ۳۷۹، ۲۶، ۲۵، نیهون گی،
۳۸۴ وجره داتو،	۴۸۶
۲۹۳ وجره یانه،	۲۹۶، ۱۲۶، نیهیلیسم،
۲۸۷ وچایی ها،	
۱۴۹ وحدت،	و
۳۱۸ وحدت گرای،	۳۰۰ وا،
۲۵۹ وحدت و کثرت،	۴۷۶ واتسوجی تسورو، ۳۷۶،
۳۲ وزارت دین،	۳۴۳ واری-گوتو،
۳۲ وزارت شین تو، ۳۱،	۱۵۴ واژه نگاره، ۱۹،
۳۰۹، ۲۳۵، ۱۳۹، ۹۲، ۸۹، ۸۶، و سوبندو،	۴۸۰ واشنگتن،
۳۲۱-۱۲، ۳۲۱	۲۹۴ واقعیت، ۲۵۰،

# جان ژاښی

۵۸۴

وسيله، ۹۰، ۹۱، ۹۲	۱۵۴، ۱۵۶-۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۳-۱۶۸، ۱۷۷،
وظیفه، ۵۰۹، ۵۱۴	۱۸۱-۱۸۶، ۱۸۸-۱۸۹، ۲۰۲، ۳۱۴، ۳۲۶
وظیفه‌ی فرزندی، ۲۸۳، ۳۷۴، ۳۹۳، ۴۷۸،	ویگیانه- مائره، ۳۱۱، ۳۱۲ ← فقط-
۲۸۳	دانستگی
وفاداری، ۴۴۱-۴۴۲، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۵۴،	ویگیانه واده، ۱۰۱، ۱۲۵، ۳۵۸
۵۰۸-۵۱۴، ۵۱۱	وی لانگ، ۱۲۷
وفاهای فتودالی، ۴۴۵	ویماله کیرتی- نیردیشه، ۲۹۲
وؤ، ۳۴۸، ۴۹	ویمله کیرتی، سوره، ۸۱
وو- آیی، ۴۹	وینگ- سیت جن، ۱۲۵
وؤتایی، ۱۹۶، ۳۸۳	وینیه، ۱۹۶
ویاکیه، ۹۱	ه
ویجیه، ۳۲۶	هاتا، ۳۸۰
ویشینا، ۱۹۴	هاتانو، سی ایچی ۳۲۸
وی جیه، ۴۰۴	هاچیو کادرا (کوروجی)، ۸۱
ویر وچنه، ۳۸۱، ۳۸۴	هارا کیری، ۴۲۲، ۴۳۱، ۴۵۲، ۲۳۰
ویر وچنه- سوتره، ۳۸۴	هاسه گاو، ۵۱۳، ۵۲۵
ویسودی- منگه، کتاب، ۱۹۴ ← راه پاکی	هاکوزین، ۱۹۸
ویکته، ۳۲-۳۳۱ ← تمیز	هاگا کوره، ۴۲۰-۴۲۲، ۴۳۱، ۴۳۹، ۴۴۱،
ویگیانیتی، ۳۱۴	۴۵۷، ۵۳-۴۵۲
ویگیانیتی ماترنا، ۳۲۹	هاگا کوره نیومون، ۴۵۷
ویگیانه، ۱۳۵-۱۳۷، ۱۴۲-۱۴۳، ۱۴۶-۱۴۹،	

هان، ۳۵۸	همه چیز رنج است، ۴۱
هانایاما شین‌شو، ۴۱	همه چیز نپاینده است، ۴۱
هان‌نیا، ۱۸۰	همه‌خدایی، ۱۴۸
های‌بوتسو کیشاکو، ۳۲	همه‌دَرته، ۱۶۷
هایدگر، ۳۲۶	همه در یک، ۴۹
هایدگر، مارتین، ۳۲۵	همه و یک، ۴۱۲
هایکو، ۵۲۲	همه، یک است، ۴۸
هاینه، ۴۸۰	هند، ۵۰، ۸۶، ۸۹، ۱۱۹، ۲۱۸-۱۹، ۲۷۱
هَچی‌مان دای‌بُساتسو، ۸۷	۲۷۸، ۲۹۴
هزار وجه-چینی، ۴۸	هندویسم، ۱۸
هفت مرد فرزانه در نیستان، ۱۱۹	هَن‌زه، ۱۹، ۱۵۴
هگل، ۳۲۳، ۳۶۴	هو، ۶۴، ۸۹
همانی، ۴۹، ۳۰۷	هوئون، ۳۷۶، ۳۹۴
همانی-بود و نمود، ۵۲	هوآ-ین، ۴۸، ۱۲۵، ۱۵۱، ۲۳۶، ۳۸۱
هماهنگی، ۲۷۳-۷۴، ۲۷۷، ۲۸۳، ۳۷۸	هوآ-ین، مکتب، ۳۱۸
۵۰۵، ۵۰۷، ۵۱۵	هوین هوئین، ۹۲، ۹۴
همت، ۱۳۷، ۱۹۱	هوئان، ۳۵۷
همدردی، ۱۹۳، ۲۷۱، ۲۷۳، ۴۰۱، ۴۸۳	هوتوکه، ۳۸۰
همسانی، ۳۰۷	هوتوکه‌سانا، ۳۷۶
همه‌آگاهی، ۲۹	هوتوکه گامی، ۳۸۰
همه چیز بی‌خود است، ۴۱	هوتوکه گامی نو میا، ۳۸۰

ھۇن دۇرى، ۱۲۵	ھۇجۇ، ۱۷۵
ھون زون، ۹۴	ھۇجى، ۱۶۹
ھونگان جى، ۹۳، ۹۴	ھۇجىن، ۹۲
ھۇنن، ۶۹، ۸۴، ۹۱، ۹۹، ۱۲۴-۱۲۵، ۳۵۲	ھۇريۇجى، ۴۰۶، ۳۷۹، ۴۱
ھۇنن دۇرى، ۸۷	ھۇزۇرون، ۲۵۵
ھۇنن دۇرى نوھى جىرى، ۸۷	ھوسۇ، ۳۶۲، ۲۱۸
ھۇنن شۇنن، ۳۸۸، ۳۹۹	ھوسۇ، ۱۰۱
ھۇنى، ۸۹، ۹۴	ھوفۇكۇ، ۲۶۰
ھۇنى دۇرى، ۸۷	ھوفۇكۇيىن، ۱۷۲
ھۇيى-كو، ۱۹۶	ھوك، ۶۴
ھۇيى نىنگ، ۱۵۲، ۲۶۵	ھوكايى، ۹۱
ھۇيى-يۇان، ۳۸۳	ھوكايى ئىنگى، ۶۴
ھەكىگان شۇ، ۲۰۵	ھوكۇجى، ۳۸۰
ھى آن، ۳۴۶	ھوكۇجى، ۲۱۱
ھى آن-كيۇ، ۴۸۶	ھوكۇكۇ نىيۇن، ۴۵۷
ھياكۇجۇ، ۲۶۰	ھوگە، ۳۲
ھىاي، ۹۸، ۳۸۳، ۴۸۷	ھوگە كيۇ، ۲۹۲
ھىتوگاسى، ۳۷۵	ھۇگىن، ۱۲۳، ۱۵۰
ھىتومارو، ۴۳۹	ھۇگىن مونوگانارى، ۴۴۸
ھى جىرى، ۳۸۶-۴۱۷، ۳۹۶	ھوگو، ۴۸۰
ھىچ، ۱۳۰	ھون جى سۇيى جاكۇ، ۲۸، ۳۸۲
ھىيىنن، ۸۱	

یامادو، ۴۵۱، ۴۵۰	یاماگا سوکو، ۲۸، ۴۵۳، ۴۸۷
هی‌ذن، ۴۲۸	یاماموتو تسونه‌تومو، ۴۵۲
هیراتا آتسوتانه، ۳۱، ۲۸۸، ۳۰۲، ۳۴۹-۵۰	یانگ، ۳۵۹
۳۶۱	یک، ۲۵۹، ۲۵۲، ۴۴
فیلر، فردریک، ۲۲۶	یک اندیشه، ۴۸
هی‌مین شوگی، ۴۸۱	یک اندیشه، سه هزار، ۴۸
هینه‌یانه، ۴۷، ۲۹۲	یک بار خواندن، ۴۱۶ ← ایچی‌ن‌گی
هیو، ۳۴۷	یک، بسیار است و بسیار، یک، ۴۹
ی	یکتایی، ۱۳۷
یاجینه‌ولکیه، ۲۱۲	یک حقیقت، ۲۸
یافت، ۵۶، ۲۵۵	یک در بسیار، ۳۱۸
یافت-بوداگی، ۵۱	یک در بسیار و بسیار در یک، ۴۸۴
یافت-ناگهانی بوداگی، ۵۶	یک دل، ۴۳، ۴۵
یاکان، ۱۵۳	یک-دل، ۴۴
یامابوشی، ۳۸۵	یکدلی، ۱۵۷، ۱۹۱-۹۲، ۱۹۸، ۳۲۴
یامابه-نو-آکاهیتو، ۴۶۷	یکسانی، ۴۲، ۴۹، ۳۰۷-۱۰، ۳۲۵-۲۶
یاماتایی، ۴۰۴	یکسانی-دوسویه، ۴۲
یامادادرا، ۴۰۷	یک‌گرایی، ۱۲۸، ۳۱۸، ۵۱۲
یامازاکی آنسای، ۲۸۶	یک گردونه، ۷۶ ← ئکایانه
یاماشیرو، ۸۰	یک-مطلق، ۲۹۴
یاماشیرو-نو ئوتونه، ۳۷۹	یک و بسیار، ۳۱۶
	یک-و-نه-دو، ۴۹

یوئو، ۱۰۲، ۱۲۵	یک و همه، ۴۹
یوئو، ۴۵۷	یک، همه است، ۴۸
یوگا، ۱۳۲	یکی بودگی، ۹۰
یوگا چاره، ۱۹۸، ۳۰۶، ۳۱۱، ۳۲۱، ۳۲۹	پن نیو، ۴۹
یوگا چاره بومی - شاستره، ۸۸، ۹۱	پن هوئی، ۳۴۶
یوم یو، ۱۷۸	یو، ۶۶
یوم یو جی، ۱۷۱، ۱۷۶	یو، ۱۷۰
یونان، ۱۱۹	یوان، ۴۹
یونگ، ۴۹	یوان - یونگ، ۴۹
یویی ایتسو شین تو، ۲۹	یوزونیم بوتسو، ۴۱۲
یویما کیو، ۲۹۲	یوشیدا شوین، ۲۸۶
یین، ۳۵۶، ۳۵۹	یوغ، ۱۳۲
یین - یانگ، ۷۸	یوکاوا، ۱۲۲-۲۴، ۲۹۷، ۴۹۸
	یوکاوا هیده کی، ۱۱۱، ۴۹۷

□ اگر در نظر اول نامی یا واژه‌ی را در صفحه‌ی ارجاعی نیافتید می‌توانید آن را در پی‌نوشت آن صفحه در انتهای همان فصل بجویید.

# the Japanese Mind

*Essentials of Japanese Philosophy and Culture*

*Charles A. Moore, editor*

*With the assistance of Aldyth V. Morris*

Translated into Persian

by

A. Pashai

Negah e Moaser

Tehran: 2002